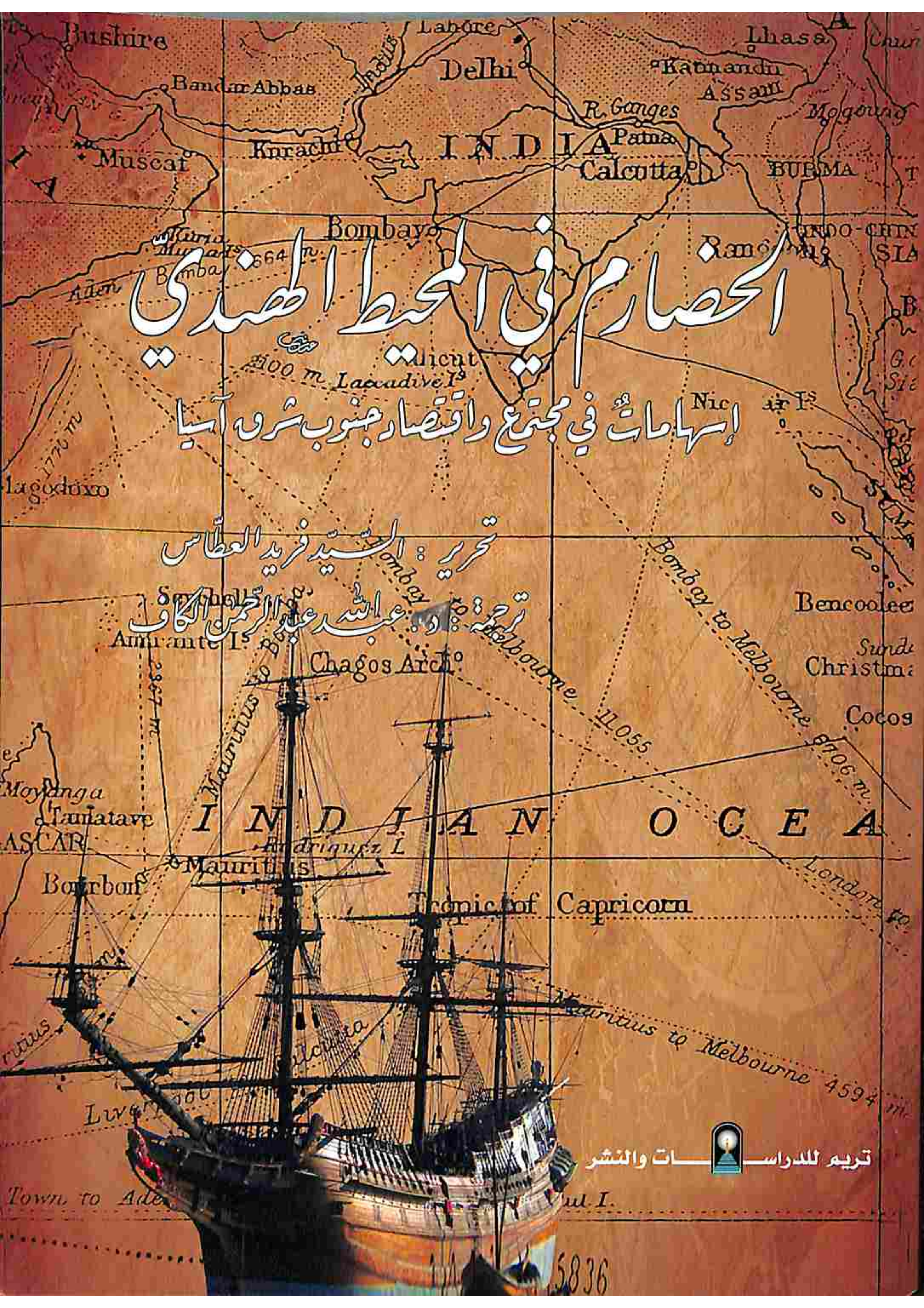
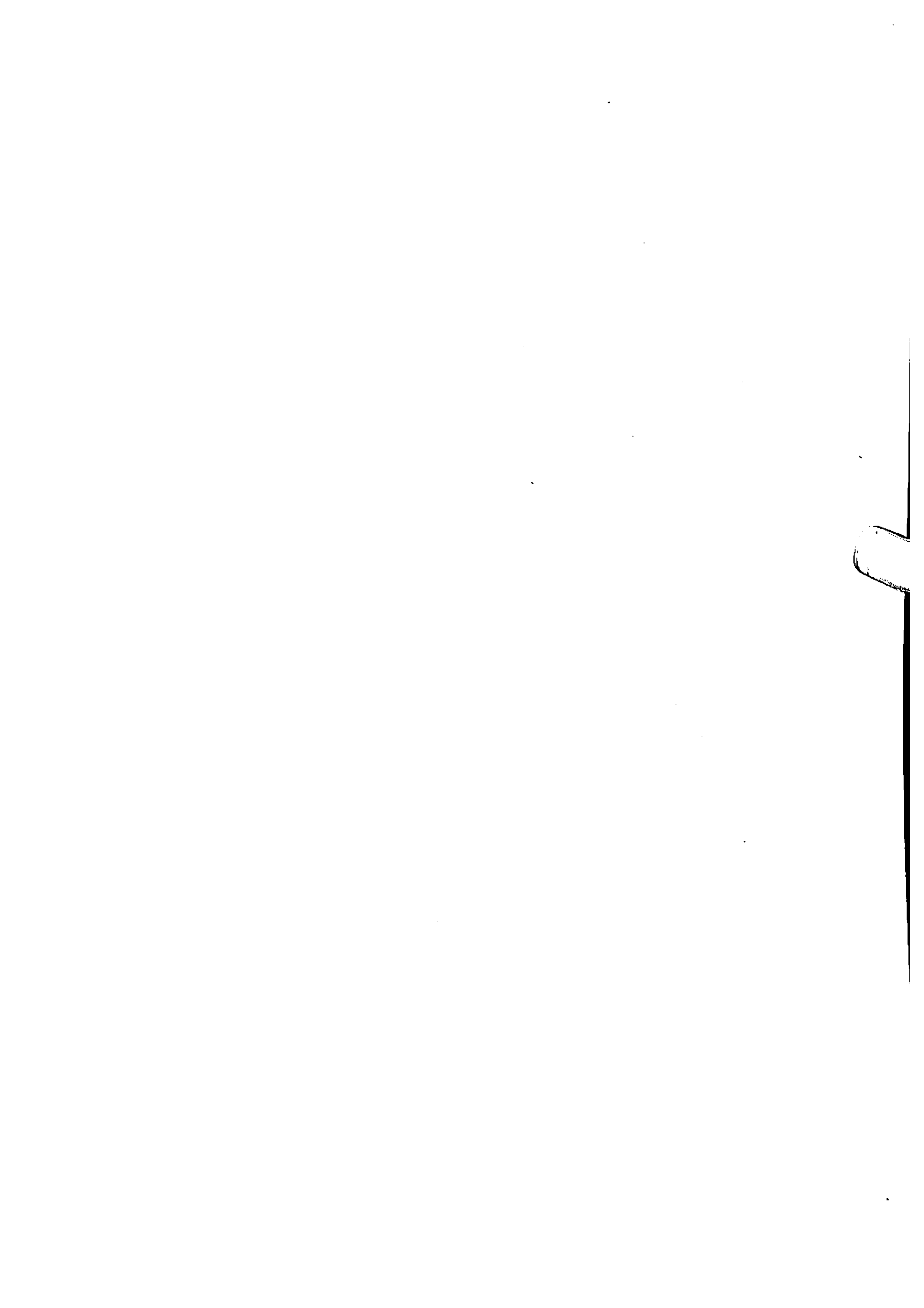

الحضارم في المحيط الهندي
إسهاماتٌ في مجتمع واقتصاد جنوب شرق آسيا
تحرير : السيّد فريد العطّاس
ترجمة : د. عبدالله عبدالرحمن الكاف
تريم للدراسات والنشر



الحضارم

في المحيط الهندي

إسهامات في مجتمع واقتصاد جنوب شرق آسيا

رقـم الإيــداع : بالهيئة العامة للكتاب / حضرموت (218) لعام 2017 م

الـعـنـوان : الحضارم في المحيط الهندي إسهامات في مجتمع واقتصاد جنوب شرق آسيا

تـحـريـر : السيد : فريد العطاس

تـرجـمـة : الدكتور : عبد الله بن عبد الرحمن الكاف

الـطـبـعـة : الأولى

سـنـة الـنـشـر : 1439 هـ ـ 2018 م

الـمـقـاس : 24×17

عدد الصفحات : 224 صفحة

تريم للدراسات والنشر

تريم ـ حضرموت ـ الجمهورية اليمنية

ت : 418888 ـ 736006730

www.tareemcenter.org

توزيع

المكتبة الحضرمية

تريم ـ حضرموت ـ الجمهورية اليمنية

ت : 777909919

Email:admin@tareemcenter.org



تحرير : السّيّد فريد العطّاس

ترجمة : د. عبدالله عبدالرّحمن الكاف

تريم للدراسات والنشر



مقدمة المترجم

حضرموت الأرض والإنسان لها تاريخ عريق وعميق وثقافة جذورها متينة . . إن تاريخ حضرموت وثقافتها تزخر بالمعلومات والأحداث على المستويات المحلية والإقليمية والدولية . وبناء عليه يمكننا الحديث عن تاريخ حضرموت والحضارم الداخلي والخارجي والعلاقة العضوية بين الاثنين . وهٰذا يعني أن حضرموت من خلال الأدوار التي أداها أبناؤها والمسؤولية التي اضطلعوا بها عبر التاريخ لها حضور دولي امتد جغرافياً عبر المحيط الهندي شرقاً إلىٰ جنوب شرق آسيا ، وغرباً إلىٰ أفريقيا خصوصاً الأجزاء الشرقية منها .

في الكتاب الذي بين أيدينا لا نتحدث فقط عن أدوار الحضارم ، بل بشكل أدق عن إسهاماتهم في مناطق الشتات . وسنلاحظ وهٰذه حقيقة أن أدوار الحضارم لم تقف عند حد الأمور الاقتصادية والمالية تحديداً جمع المال والعودة إلى الوطن ، بل تعدت ذٰلك إلىٰ مسائل أخرىٰ تمثلت في الاندماج المتعدد الوجوه مع المجتمعات المضيفة والتأثر بها مع البقاء علىٰ علاقة متينة بالوطن الأصلي .

إذا أخذنا الجانب الاقتصادي نجد أن رؤوس الأموال الحضرمية كانت وما زالت موجودة ومستقرة في مناطق الشتات وتساهم في عمليات التنمية وتشغيل الأيدي العاملة هناك ، وأن تلك المناطق تحظىٰ بنصيب الأسد من الاستثمار وعوائده بينما لا يصل إلىٰ حضرموت إلا القليل ، ووراء ذٰلك العديد من الأسباب ، ومما يلاحظ أن تلك الأموال والاستثمارات أصبحت تشكل أجزاء هامة من اقتصاد البلدان المضيفة ، بحكم أن أصحابها أصبحوا مواطنين في تلك البلدان ، ورغم ذٰلك نجد أن وضع الحضارم اقتصادياً ، واجتماعياً وثقافياً في مناطق الشتات الحضرمي يؤثر في مستوى المعيشة ونوعية الحياة في حضرموت .

ما زلنا بحاجة إلىٰ بيانات وأبحاث عن حجم الاستثمارات ومجالاتها ودورها الآن ونصيب الوطن وعلاقته بها ودورها مستقبلاً .

في الجانب الاجتماعي تفيد المعلومات والأبحاث المقدمة أن الاندماج في مجتمع جنوب شرقي آسيا اتخذ أشكالاً تختلف ديموغرافياً عن ما كان معروفاً ، فالتزاوج لم يعد مقصوراً علىٰ زواج الحضارم من الفتيات الإندونيسيات مثلاً إن السنوات الأخيرة شهدت زواج الفتيات من أصول حضرمية من فتيان إندونيسيين ومن فئات مختلفة كما أن هناك حراكاً سكانياً تمثل في انتقال ما يعرف بالقرى العربية من منطقة إلىٰ أخرىٰ .

لا يمكن الحديث عن الشتات الحضرمي دون أخذ العامل الديني بعين الاعتبار لأن العامل الديني والإسلامي يوازي إن لم يفق أهمية على الجانب الاقتصادي أحياناً . بينت الدراسات المقدمة في هٰذا الكتاب أن إسهامات الحضارم في المجال الديني تجاوزت مجرد الدعوة إلى الإسلام إلىٰ شؤون المجتمع والانفتاح على الأديان الأخرىٰ ، وتقديم النصح والاستشارة للمواطنين حتىٰ من غير المسلمين في كثير من أمور الحياة . . وكذٰلك تطوير شبكات التواصل بين دول العالم الإسلامي . كما بينت الأبحاث أيضاً إزاحة النقاب بشيء من التحليل عن بعض الجوانب الدينية التي طالها الصمت الأكاديمي في العهود السابقة مثل الحديث عن حالات الجذب وما شابهها وما يدور حولها .

تجد الإشارة إلىٰ أن الحضارم كانوا سباقين في إحداث نهضة إعلامية من خلال مبادرتهم بتأسيس ونشر الصحف والمجلات والدوريات التي لم تكن معروفة في جنوب شرق آسيا من قبل ، وكان لذٰلك أثر في نشر الوعي والتعبير عن الرأي .

في جانب من جوانب الثقافة بمفهومها العام وفي إطار الاندماج والتأثير والتأثر نجد أن الحضارم نقلوا الكثير من الآلات الموسيقية والأمور المتعلقة بالموسيقا والرقصات الشعبية التي يمارسها المجتمع في جنوب شرق آسيا في الأفراح والمناسبات والأعياد ومنها علىٰ سبيل المثال الزفين .

إن وضع الحضارم وإسهاماتهم في جنوب شرق آسيا وعلاقاتهم بحضرموت عبر التاريخ ، والآليات التي استخدمت من قبلهم ، وكانت السبب وراء نجاحهم لم تلق ـ للأسف ـ الاهتمام اللائق بها حتى اللحظة ، نجد في هٰذا الكتاب محاولات جادة لطرق هٰذا الباب من منظور الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع ، وتحليل جوانب من حياة بعض الحضارم الذين كان لهم دور ملموس وقدموا نماذج يشار إليها بالبنان . . كما تناول موضوع الهوية الحضرمية والعلاقات السلالية ودورها في حياة الحضارم وتاريخهم وثقافتهم .

إن نجاح الحضارم الباهر في مناطق الشتات يعكس جل اهتمامهم بالآخر ، وقدرتهم ليس فقط على التعايش مع (ثقافة الآخر) ، بل الاندماج والتأثير الملحوظ فيها والتأثر بها ، ويجد القارئ بين أطر أبحاث هٰذا الكتاب ما يؤكد هٰذا الاستنتاج .

الحديث عن حضرموت حديث ذو شجون ويجد القارئ نفسه كمن يحاول الإبحار في محيط . . بل إنني كلما اعتقدت أنني قرأت أو فهمت شيئاً عن حضرموت اكتشفت أنني ازددت جهلاً بها ، واجتاحتني رغبة جامحة في التعمق في تاريخها والأدوار التي أداها أهلها في الداخل والخارج ، وما ذٰلك إلا لغزارة ما كتب عنها وعن أهلها ومعاني كل ذٰلك .

لعله من المناسب أن أشير إلىٰ أن من يريد أن يفهم حضرموت وتاريخها وثقافتها يفضل أن يقرأ دون مسلمات مسبقة سلباً أو إيجاباً ومن أي نوع كان . . والأفضل أن نمارس القراءة الموضوعية والتحليلية .

فاتحة الكتاب

بقلم د . فارابرازاد (N.Varaprasad)
المدير التنفيذي لهيئة المكتبة الوطنية بسنغافورا

للعرب من منطقة حضرموت جنوب شبه الجزيرة العربية تاريخ طويل في الهجرة إلىٰ مناطق الشرق الأوسط ، وشرق أفريقيا ، وعبر المحيط الهندي إلى الهند وجنوب شرق آسيا .

الجدير ذِكْره أن الهجرة الحضرمية أثرت علىٰ حضرموت نفسها وعلى البلدان المستقبلة (المضيفة) التي شهدت إسهامات كبيرة للحضارم في المجالات الدينية والاجتماعية والثقافية ، والاقتصادية والسياسية ، والأوضاع المعاصرة في مناطق المهجر .

الكتاب الذي بين أيدينا : (**الحضارم في المحيط الهندي : إسهامات في الاقتصاد والمجتمع في جنوب شرق آسيا**) ، يتناول عدة مجالات من مجالات التاريخ المعقد للهجرة والأوضاع المعاصرة التي رافقتها ، مع تركيز خاص علىٰ جنوب شرق آسيا حسب ما يراه كُتَّاب المباحث المختلفة التي شملها الكتاب .

الكاتبة/ ليلىٰ إنجرامس :

تتحدث عن تجربة والديها هارولد ودورين إنجرامس في حضرموت ، وتقدم لنا صوراً للبيئة الطبيعية والأوضاع الاجتماعية والسياسية أثناء ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين . حصلت ليلىٰ علىٰ معلوماتها من مذكرات والديها حول زيارتهما الرسمية إلىٰ مناطق الملايو وجاوا عام 1935 م . وتقدم ليلىٰ كذٰلك لمحة عن الحضارم في تلك المنطقة آنذاك . كان من أهداف تلك الزيارة إطلاع الحضارم في سنغافورا وجاوا على التطورات التي مرت بها حضرموت في تلك الآونة ، بغية الحصول علىٰ دعمهم ومساندتهم .

إضافة إلى التواصل الشخصي تمكن الحضارم من توظيف وسائل الإعلام المطبوعة لتبادل الآراء والمعلومات كجزء من إسهاماتهم في هٰذا المجال . يتضح ذٰلك من خلال التحليل الذي كتبه الباحث باوشيب سلم Bouchaib Slim ، وتعرض فيه لمشاركة الحضارم في جنوب شرق آسيا في وسائل الإعلام المطبوعة في أوائِل القرن العشرين مثَّلت الدوريات وسيطاً لنقل الآراء والتعبير عن وجهات النظر المختلفة بين المجتمعات المحلية والحضرمية في حضرموت والمهجر ، وإطلاعها على المستجدات في تلك الساحات .

في اتجاه آخر من اتجاهات إسهامات الحضارم يرى الباحث والأكاديمي الياباني كازوهيرو آراي Kazohiro Arai أن الصلات والروابط الأسرية تؤثر علىٰ أنماط الهجرة الحضرمية ، ويستخدم أسرة آل العطاس (العطاطيس) كدراسة حالة للتدليل علىٰ أطروحته . نجد أن هٰذه المسألة أيضاً لها علاقة قوية بالنسبة لدراسة صلة القرابة والدم والاعتداد بها وتشكل عاملاً مؤثراً في الهوية الحضرمية . في هٰذا الصدد نجد أن الفصل الذي كتبه (إريك هومبرج Erick Homberg) عن الشيخ سالم بن محمد بن طالب يتناول مجالاً آخر لدراسة موضوع صلة القرابة ، ويقدم لنا تحليلاً مفاده أن المعارف المكتسبة ، والحقائق والمعتقدات والمتوارث منها عبر الأجيال تعد ذخيرة معلومات قيمة . المعلومات التي أوردها هومبرج عن الشيخ سالم ابن طالب عبر الأجيال تضم سيرة متعددة الأبعاد عن هٰذا الموضوع .

أما في الفصل الذي يتحدث عن الفقير الحضرمي الحبيب نوح بن محمد الحبشي فيرسم الباحث تيران سيفا Teran Sevea صوراً متنوعة للحبيب نوح من خلال الدراسة المفصلة التي استقىٰ مكوناتها من سجلات مختلفة من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، علاوة علىٰ مصادر شفوية . نلاحظ أن هناك انطباعات متضاربة عن الحبيب نوح من مصادر مختلفة . كما يبين الفصل كيف نظرت إليه السلطة الاستعمارية في سنغافورا وكذٰلك كيف رآه مريدوه وأتباعه وكيف كانت هاتان الجهتان ترى الحبيب نوح وما رأيها في بعضها البعض .

في القرن التاسع عشر أصبحت سنغافورا مركزاً للحجاج الذين رغبوا في أداء فريضة الحج . كان نقل الحجاج إلى الأراضي المقدسة أحد الأنشطة التجارية التي زاولتها شركات يمتلكها حضارم يعالج الكاتب (أنتوني قرين Anthnoy Green) في فصله هٰذا الشأن ويضعه في الإطار الأوسع لعملية الشحن والسياسات البريطانية والهولندية . كما يتعمق (قرين) أكثر في هٰذا الموضوع عندما يتطرق إلى الظروف التي مر بها الحجاج أثناء سفرهم ، والحوادث التي تعرضوا لها في البحر ، بما في ذٰلك إيقاف الحجيج الذين كانوا علىٰ ظهر السفينة (جدة) التي غرقت .

أدت التحويلات المالية للمهاجرين الحضارم دوراً هاماً في اقتصاد حضرموت وأثرت علىٰ أهلها . فرضت سلطات الاحتلال الياباني (1942 ـ 1945 م) لجزر هولندا الشرقية والملايو حظراً على التحويلات المالية التي كانت حضرموت في أمس الحاجة إليها مسببة بذٰلك معاناة شديدة ومضنية زادها قساوة وغلظة الجفاف والمجاعة التي عانت منها حضرموت ردحاً من الزمن . المبالغ التي خفضها الاستعمار الهولندي ضاعفت المعاناة في جزر هولندا الشرقية إلىٰ حد كبير ، إلا أنها عادت بعد مرور حوالي عام ونصف على استسلام اليابانيين . يدرس (هب دي جونج Huub de Jonge) في فصله مراسلات مؤرشفة بين المبعوثين الهولنديين في جدة ، والسلطات الاستعمارية في بتافيا والوزارات المعنية في هولندا للبحث في النقص الشديد في التحويلات المالية في مرحلة ما بعد الحرب إلىٰ حضرموت .

في إطار إسهامات الحضارم في الجانب الديني تقدم (منىٰ أبازا Mona Abaza) دراسة عن مسجد من أصل عربي في سنغافورا ويعرف بمسجد باعلوي . شيَّد المسجد السيد محمد بن سالم العطاس عام 1952 م وكان أول من تولى الإمامة فيه . من خلال دراستها لتاريخ المسجد وأنشطته المعاصرة وإمامه

الأول والحالي تبين من الدور الاجتماعي للمسجد ، ووظائفه المتسعة ومكانته في تدويل الشبكات الإسلامية المعاصرة .

تنتشر القرى العربية في أجزاء مختلفة من إندونيسيا حيث كانت مرتعاً شعبياً محبباً للمهاجرين الحضارم . تبحث الباحثة ياسمين شهاب في القرى العربية في محيط جاكرتا ، وتتناول نشأتها واختفاءها ، وسماتها الطبيعية والاجتماعية ، والآثار التي أحدثتها التطورات في جاكرتا علىٰ تلك القرىٰ ، وكذٰلك إمكانية بروز قرىً عربية جديدة والآثار المترتبة علىٰ ذٰلك .

لم تقتصر إسهامات الحضارم في جنوب شرق آسيا على الاقتصاد والسياسة بل شملت أيضاً جوانب من التراث والثقافة الحضرمية ، ومنها الفنون الشعبية . نجد أن الصوفيين العرب والعلماء والتجار نقلوا أنماطاً من الزفين والموسيقا والرقص إلى الملايو وإندونيسيا التي بها أيضاً أنواع محلية من تلك الفنون . يناقش الفصل الذي كتبه السيد فريد العطاس (الزفين العربي) في جنوب شرق آسيا وذٰلك في إطار الموسيقا والرقص وطقوس العبادة في الإسلام ، ويبين كيف أن ذٰلك يحوي معتقدات وسلوكاً ممارساً .

إحدى الآلات الموسيقية التي تستخدم في الزفين ما يعرف بالعود . يبحث (لاري فرنسيس هيلارين Larry Fracis Hilarian) في فصله في كيفية انتقال وتكييف أنواع آلات العود الحضرمية الفارسية إلىٰ عالم الملايو حيث عرفت باسم (القنبوس) . كما يناقش الباحث أيضاً الآثار التي أحدثتها الفعاليات والأنشطة الموسيقية والثقافية الحضرمية في المجتمع الملايوي المسلم .

نيابة عن هيئة المكتبة الوطنية في سنغافورا أود أن أتقدم بجزيل الشكر للكتاب لما قدموه من إسهامات في هٰذا الكتاب ، والشكر موصول للمحرر ، السيد فريد العطاس الذي قام بتنسيقها وضمها في هٰذا الكتاب . كما يطيب

لي أن أعبر عن تقديري للباحثين المساهمين وإعجابي بما قدموه من أعمال جليلة للدراسات الحضرمية . ويحدوني الأمل في أن هٰذا المجلد سيحفز على العمل للقيام بأبحاث أخرىٰ ، ويعمق التفاهم بين الثقافات المختلفة في مجتمعنا .

د . فارابرازاد **Dr. N. Varaprasad**

المدير التنفيذي لهيئة المكتبة الوطنية ، سنغافورا

مقدمة المحرر

السيد د . فريد العطاس

يوجد نوعان كبيران للهجرة العربية في العصور الحديثة :

النوع الأول : هو الذي اتجه نحو الغرب ومصدره بلاد الشام التي تشمل ما يعرف الآن سياسياً بلبنان ، والأردن ، وفلسطين وسوريا ، وتم هٰذا النوع من الهجرة علىٰ نطاق واسع في القرن التاسع عشر .

النوع الثاني : هجرة الحضارم من المنطقة الجنوبية للجزيرة العربية التي تعرف تاريخياً حضرموت ، والآن تسمىٰ محافظة حضرموت في الجمهورية اليمنية .

لقد لاحظ كثير من المؤلفين الذين عالجوا تاريخ أسلمة عالم الملايو بجنوب شرق آسيا أن الدين دخل إلىٰ تلك المنطقة عن طريق رجال الدين ، والعلماء ، والتجار القادمين من البلاد العربية وبلاد فارس ، والهند والصين . وتتوفر أدلة قوية إلىٰ أن المسلمين التجار من تلك المناطق شدوا الرحال إلىٰ مختلف موانئ أرخبيل الملايو ـ إندونيسيا منذ القرن التاسع الميلادي علىٰ أقل تقدير . مما يدعو للإثارة أن عالمية المنطقة قد ورد وصفها من قبل ابن الفقيه (902 هـ) الذي أشار إلى الببغاوات التي تتكلم العربية ، والفارسية ، والصينية (دي مقليو Di.Meglio 1970: 111 ـ 115) . ورغم أنه توجد أدلة تؤكد وجود الإسلام في تلك المنطقة منذ القرن التاسع ، إلا أن اعتناق الإسلام علىٰ نطاق واسع من قبل سكان المنطقة ، وكذٰلك نمو المستوطنات ظاهرتان حدثتا بعد القرن الثالث عشر الميلادي .

الاعتناق الواسع النطاق للإسلام في عالم الملايو الذي حدث بعد القرن الثالث عشر تزامن مع تجارة المسلمين خصوصاً من غرب آسيا ، وشبه القارة الهندية . علينا أن نلاحظ ، كما فعل فان ليور Van Leur ، أن هناك تجارة

إسلامية (إذا جاز التعبير) شاركت في حركة النقل في الموانئ الإندونيسية لعدة قرون دون أن يكون هناك ذكر للتبشير واعتناق الإسلام إلىٰ أي درجة معقولة . مع نهاية القرن الثالث عشر بدأ التحول يأخذ مجراه ، إلا أن ذٰلك التحول تطور بشكل سريع في القرن الرابع عشر ، وأصبح الظاهرة السائدة في إندونيسيا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين (فان ليور 1955:26) . لقد تمت ملاحظة ذٰلك أيضاً من قبل السيد حسين العطاس الذي قال « إن التزامن بين الإسلام والتجارة في جنوب شرق آسيا لا يوضح لماذا حدث ذٰلك فقط بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر حيث حدثت عملية الأسلمة باندفاع كبير » (العطاس 1962:236) . ولاحظ العطاس أيضاً أن هناك إهمالاً كبيراً تجاه الإسلام في دراسة تاريخ الملايو ـ إندونيسيا ، الأمر الذي أثر على الجدولة الزمنية للتاريخ (العطاس 1962:227) .

توجد أمثلة كثيرة لعلماء خصوصاً في المراحل السابقة اتجهوا صوب نكران أي تحول عميق أحدثه الإسلام ، وقد أشار أولئك العلماء إلىٰ أن الإسلام (هزيل) ويعد طبقة هشة أو نقطة في محيط المدنية المحلية . وقال فان ليور بهٰذا الصدد : « إن انتشار الدين الجديد لم ينتج عن أي ثورة أو وصول أي مستعمرين أجانب جدد إلى السلطة ، أي إن النظام الإندونيسي لم يتعرض لتحول واحد نتيجة لذٰلك كما أنه لا يوجد أي تأثير ثقافي » . إن الإسلام لم يجلب إبداعاً واحداً علىٰ مستوىً عال من التنمية والتطور لإندونيسيا سواء أكان ذٰلك اجتماعياً أو اقتصادياً أو على المستوى الحكومي أو التجاري (فان ليور ، 1955:1689) .

إن تصوير الإسلام علىٰ أساس أنه ليس أكثر من (طبقة سطحية هشة) علىٰ جسم المدنية الملايوي هو أمر بالطبع خاضع للجدل والتحدي (انظر مثلاً : ركلفس Ricklefs 2006 ، وودورد Woodward 1989) . إن تأثير الأسلمة يمكن ملاحظته في جوانب المدنية الملايوية والاقتصاد والمجتمع . أشار

العطاس إلىٰ أهمية الصوفية في المنطقة ملاحظاً أن القرون « تسعة / عشر / ستة عشر / سبعة عشر شهدت أعمالاً لا مثيل لها في الكتابات الملايوية عن الفلسفة الروحانية والمنطق في دراسة الحقيقة الدينية ، اللاهوت » . ولذٰلك فإن مرحلة جديدة من تاريخ أرخبيل الملايو ـ إندونيسيا أمكن تمييزها من خلال الأسلمة الواسعة النطاق في المنطقة . كما تميزت الصوفية بأنها الناقل الرئيسي للأسلمة . أي إن تحولاً وانتقالاً إلىٰ مرحلة جديدة في تاريخ الملايو ـ إندونيسيا وهي المرحلة الإسلامية قد حدث . يذكر معظم المؤلفين دور الحضارم في أسلمة جنوب شرق آسيا في فترة ما قبل القرن الثامن عشر . افترض الكثير أن الهجرة الحضرمية الهامة إلىٰ سنغافورا ، وجزر هولندا الشرقية والملايو البريطانية بدأت في القرن الثامن عشر (فان دن بيرج Van den Berg 1886 ص 105 ـ 20 ، مورلي 1949 ص 6 ـ Morely 155 ، فان در كرويف 1953 ص 304 ـ 5 Van der Kroef ، روف 1964 ص Rof 81) . بينما فترة الأسلمة بدأت قبل ذٰلك بكثير . لذٰلك فإن دور الحضارم في الأسلمة اعتبر استمراراً لعملية بدأها آخرون في فترات سابقة . حتىٰ بالنسبة للقرن الثامن عشر وما تلاه توجد أعمال قليلة نسبياً حول طبيعة ووظيفة الأسلمة بالنسبة للحضارم . هٰذا الكتاب في حين أنه لا يتعرض إلىٰ وجود الحضارم في أزمنة مبكرة ، إلا أنه يعد محاولة للإضافة إلى الأدبيات الخاصة بهٰذا المجال من خلال توفير كتابات ، الحصول عليها ممكن نسبياً ، وهي تغطي مساحة كبيرة من المواضيع تعكس الأدوار المُشرِّفة والمتنوعة والوظائف التي شغلها الحضارم حين استوطنوا وتزوجوا في المنطقة .

في حقيقة الأمر إن ما يمكن أن يقال عن المجتمع الحضرمي في جنوب شرق آسيا أنه يشكل بحق « شتاتاً » . غير أن كثيراً من الناس لا يحبذون استخدام مصطلح « شتات » بسبب أن هٰذا المصطلح ارتبط باليهود المنفيين من وطنهم إلىٰ مناطق عديدة تشتتوا فيها ، وظل محتفظاً بهٰذا المعنى الضيّق ردحاً من

الزمن . في السابق ، ولمدة طويلة ، ظل مصطلح (شتات) يشير إلىٰ « نفي اليهود من وطنهم التاريخي ، وتشتتهم في مناطق عديدة ، مع إعطاء أهمية للاضطهاد والإهانة المعنوية التي عناها ذٰلك التشتت » (سافران 1991 ص Safran 83) . وفقاً لهٰذا التعريف الضيق يشير مصطلح الشتات إلى المجتمعات التي تشتَّت نتيجة للاضطهاد والإبادة الجماعية . كما أن هناك التزاماً بالعودة إلى الوطن الأصلي . بهٰذا المفهوم الضيق لا يشكل الحضارم « شتاتاً » غير أن هناك تعريفاً أوسع للشتات يشمل الخصائص الآتية :

1) تشتت من المركز الأصلي .

2) ذاكرة جماعية أو أساطير من الوطن الأصلي .

3) الشعور بالتهميش وبالغربة في البلد المضيف .

4) صلة مستمرة بالوطن الأصلي طبيعياً (بدنياً) وانفعالياً .

في حالٍ كهٰذا يمكن الحديث عن الشتات الحضرمي كما هو الحال بالنسبة للشتات الفلسطيني ، والصيني ، والكوبي ، والإيراني والمغربي واليوناني ، ولكل شتات سماته الخاصة به ، فالشتاتان اليهودي والفلسطيني ، علىٰ سبيل المثال ، علىٰ درجة عالية من السياسة والتسييس وأصبحا جزءاً طبيعياً من مكونات الجغرافيا السياسية الدولية. والشتات الحضرمي من ناحية أخرىٰ ، كان لعدة قرون منتج رائد للصوفية والتجارة ، يتكون من « شبكات مُركَّبة من مراكز التجارة الساحلية وتجارة الجزر ، والطرق التجارية الساحلية ومراكز التخزين التي تربط تلك الأماكن بالبحر » (مارتين 1975 ص Martin 389) .

من أبرز ما تبين فصول هٰذا المجلد أن الهوية العربية في مناطق جنوب شرق آسيا هوية نقية. في فترة من الفترات ثارت نقاشات عامة في سنغافورا عن مسألة الهوية العربية. جاء ذٰلك نتيجة لرسالة وجهت للصحيفة السنغافورية اليومية

The straits times تنتقد هيئة الإذاعة السنغافورية SBC على البرنامج الملايوي « لوحة الأسرة » التي صورت « العرب المحليين علىٰ أنهم جزء من المجتمع الملايوي » ، (ابن حافظ 1992أ) . تلا ذٰلك تأكيد من هيئة الإذاعة السنغافورية أنه لا توجد نية من جهة الإذاعة لتصوير العرب أنهم جزء من المجتمع الملايوي (شنق Cheng 1992) . حدثت ردود أفعال (ابن حافظ 1992) لموضوع « ملايويون من أصل عربي » (ماردیانا أبو بكر 1992) رأى البعض في ماليزيا وسنغافورا ، أن هناك أزمة هوية بين العرب في سنغافورا ، وأن هناك فقط أقلية ترغب في الاحتفاظ بهويتها العربية . الفصول التي يحويها هٰذا الكتاب تبين عكس ذٰلك . الشتات الحضرمي يعد حالة مثيرة وهامة لمجتمع دولي ذاب في المجتمع المضيف لٰكنه احتفظ بهويته الثقافية في نفس الوقت . الحضارم في مناطق الشتات لعدة قرون تزاوجوا مع المجتمعات الإندونيسية الملايوية دون فقدان إحساسهم بالهوية الحضرمية والسبب في ذٰلك أن هٰذه الهوية ليست ذات طابع وطني ولا عرقي ، لٰكنها مبنية على النسب وصلة القرابة . أي إن مكانة الهوية الحضرمية ليست مسألة رابطة لغة ، بل إنها مسألة نسب وأصل وانحدار أسري يشكل أساساً لنوع حضرمي فريد من الشعور الجماعي (عصبية) . يناقش هٰذا المجلد الذي بين أيدينا هٰذه الجوانب إضافة إلىٰ أمور أخرىٰ تتعلق بتاريخ حضرموت والمجتمع الحضرمي .

الانتعاش العام للصوفية في جنوب شرق آسيا هو السياق الذي في إطاره يمكن أن نعزو الاهتمام الكبير في الأعوام الأخيرة بالشؤون الحضرمية ، وبشكل خاص الأمور المتعلقة بالنظام الصوفي العلوي الحضرمي تحديداً . علىٰ أي حال نرىٰ أن الدراسات الحضرمية مطالبة بالانتقال إلىٰ أبعد من عقد المؤتمرات والنشر . هناك عدة أسباب لذٰلك ، في المقام الأول ظاهرة الهجرة الحضرمية ، رغم ما احتلته من أهمية في الماضي أعطيت أهمية إقتصادية وسياسية

معاصرة ضعيفة مقارنة بما أعطي للشتاتات اليهودية والفلسطينية والصينية . علاوة علىٰ ذٰلك فإن الوطن الأصلي للشتات الحضرمي (اليمن) لم يكن بشكل عام في وضع يمكنه من تقديم الدعم المادي والمؤسسي لتطوير الدراسات الحضرمية . نأمل أن يتغير هٰذا الوضع في المستقبل .

المراجع :

1 ـ Alattas, S.H. (1962) Reconstruction of Malayan history. Revue de sud-est asiatique, III, 219 _ 45.

2 ـ Al-Attas, S.M. N. (1968) Preliminary statement on a general theory of the Islamisation of the Malay-Indonesian Archipelago, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, Call no.: RU RSEA 297.09595 ATT.

3 ـ Cheng J. (1992, May 25). No intention to deptic Arabs as Malays, the strait times.

4 ـ Di Meglio, R.R. (1970). Arab trade with Indonesia and the Malay Peninsula from the 8th to the 16th century, In D.S. Richards (Ed.), Islam and the trade of Asia. Oxford: Bruno Cassirer.

5 ـ Hafiz, S.H.A (1992). Always an Arab. Al Shorouq, 1 (4).

6 ـ Mardiana, A.B. (1992, June 11). The Arab Dilemma. The Strait times.

7 ـ Martin, B.G (19750. Arab migration to east Africa in medieval time. International Journal of African Historcial Studies, 7 (3), 367 _ 390.

8 ـ Morley, J.A.E. (1949), The Arabs and eastern trade. Journal of the Malayan Branch of the royal Asiatic Society, 22 (1), 143 _ 176.

9 ـ Ricklefs, M. (2006). Mystic synthesis in Java: A history of Islamisation from the fourteenth to the early nineteenth centuries.
Norwalk: EastBridge.
Call no. : R SEA 959.8201 RIC.

10 ـ Roff, W.R. (1964), The Malayo-Muslim world of Singapore at the close of nineteenth century. Journal of Asia Studies, 24 (1), 75 _ 90.

11 ـ Safran, W. (1991), Diasporas in modern societies: Myths of homeland and return, Diaspora 1 (1), 83 _ 99.

12 ـ Van den Berg, L.W.C (1886), Le Hadramout et les colonies Arabes dans I'Archipel Indien. Batavia: Imperimerie du Gouvernment.
Microfilm no. : NL7400.

13 - Van de Kroef, J.M. (1955). The Aras in Indonesia. Middle east journal, 7 (3), 300 - 323.

14 - Van Leur, J.C. (1955). Indonesian trade and society. The Hauge: W, van Hoeve.

15 - Woodward, M.R. (1989). Islam in Java: normative piety and mysticism in the sultanate of Yogyakarta. Tucson: University of Arizona Press. Call no.: R SEA 297. 095982 WOO.

هارولد ودورين إنجرامس في حضرموت :

(ليلىٰ إنجرامس **Leila Ingrams**)

وجه لي البروفسور السيد فريد العطاس دعوة لكتابة هٰذا الفصل عن هارولد ودورين إنجرامس في حضرموت ليكون أحد فصول الكتاب الذي سيحرره . إن تلك الدعوة الكريمة مبعث بهجة وسرور لي لأنني أعرف تمام المعرفة ما تعنيه حضرموت لوالدي (هارولد ودورين إنجرامس) .

جزء كبير من تاريخ حضرموت تحتضنه الأساطير والقصص التاريخية ، والأمثال والأشعار التي تناقلتها الأجيال شفوياً ، والنقوش التي وجدت في الأماكن القديمة وفي طرق القوافل الموغلة في القدم . إن اتساع سهول حضرموت الجرداء وشدة انحدارها عندما تحدق في ذٰلك العالم القديم ترحل بك إلىٰ عالم آخر . المنطقة نفسها تستقي اسمها من ذٰلك الوادي الضخم وادي حضرموت الذي يبلغ طوله حوالي 356 ميلاً . ويقع شمال مدينة المكلا عاصمته الساحلية . إن اسم وادي المسيلة يطلق على الاتساع المتواصل لوادي حضرموت من مسيلة حصن ذيبان الواقع علىٰ بعد ميلين ونصف من المدينة المسورة والخضراء « تريم » المعروفة بالغَنَّاء . يمكنك أن تشاهد المباني والهندسة الطينية الممتدة علىٰ طول وادي حضرموت . لقد اشتهرت هٰذه المنطقة منذ القدم كمركز للعلوم الدينية . عانت تلك المنطقة لعدة أجيال من العداوات الدموية والحروب القبلية ، إضافةً إلىٰ ندرة الأمطار ، الأمر الذي جعل من الصعوبة بمكان الاعتماد في المعيشة على الزراعة . نتيجة لذٰلك وجد الكثير من الحضارم أنفسهم مجبرين على الهجرة لأجل إعالة أسرهم ؛ هاجروا إلىٰ جنوب شرق آسيا ، والهند ، وشرق أفريقيا لذٰلك الغرض . وما أن استقروا هناك حتىٰ سارعوا في إرسال التحويلات المالية وأنفقوا ثرواتهم في

تشييد المساجد والمستشفيات والمدارس والخدمات العامة والخيرية الأخرىٰ في حضرموت .

إلى الأرض القديمة ، غير العادية التي لا يمكن أن تمحىٰ من الذاكرة وصل هارولد ودورين إنجرامس ليعيشا فيها ويحباها ويحبا أهلها . التحق هارولد بالخدمة الاستعمارية حيث كانت أولىٰ محطاته زنجبار (شرق أفريقيا) وهو في الثاني والعشرين من عمره . وقد منح « وسام نجم زنجبار اللامع » . لما قدمه في جزيرتي بمبا Pemba وانقوجا Unguja . مع نهاية إقامته هناك عيِّن سكرتيراً خاصاً للسلطان وللمقيم في آن واحد . أثناء فترة عمله في زنجبار (وانقوجا وبمبا) التقىٰ بالمجتمع الحضرمي هناك وكوَّن معهم صداقات . كان يتحدث الكسواحيلي بطلاقة ، وشيئاً من العربية . كما كتب عدة مقالات عن الآثار ، والأنثروبولوجيا ، والثقافات ، والتاريخ ، والشعب الزنجباري ، ويعد كتابه الكلاسيكي زنجبار : تاريخها وشعبها (1931، 1967، 2007) مصدراً زاخراً ومرجعاً هاماً للعلماء وعامة القراء . كتب هارولد إنجرامس في كتابه الكلاسيكي ، الإصدار الثالث ، بلاد العرب والجزر (1966) قائلاً : « أمنياتي في أن أعمل شيئاً ما لحضرموت ولدت قبل أن تطأ قدماي تلك الأرض بعدة أعوام ، ولعله من المناسب أن أستهل الحديث بقصة كيف بدأت العملية برمتها .

الشخصية الرئيسة الحبيبة إلىٰ نفسي وأكن لها بالغ التقدير الصديق السيد أحمد بن سميط [رجل القانون الضليع في زنجبار ، والذي يلجأ إلىٰ مشاورته القانونية من أماكن بعيدة] . دفعني السيد أحمد إلى استيعاب ردود فعل العرب للحكم الأجنبي ، ومع أنه كان يدرك أنني كنت حريصاً على الذهاب إلىٰ وطنه إلا أنه لم يفعل شيئاً لتشجيعي علىٰ ذٰلك إلا قبل وفاته عام 1925 م بأيام قليلة . وقتئذٍ أرسل طالباً حضوري ، ووجدته علىٰ سريره الصغير المتواضع ، بينما امتدت ذراعاه النحيفتان المسنتان على البردة التي كانت تغطي جسمه ، أخذ

يدي وقال لي إنه فكر في أني ربما أستطيع مساعدة عرب حضرموت . أوضح لي السيد أحمد كيف أن وصول البريطانيين إلىٰ زنجبار أدىٰ إلىٰ أن أصبحت زنجبار تحت الحكم البريطاني ، ورغم ذٰلك ربما أنه قد قدم شيئاً جيداً هناك ، إلا أنه لا يرغب في أن يحدث ذٰلك في حضرموت . كان أمله الآن أن أذهب إلىٰ هناك ، ثم تحسس تحت وسادته وأحضر رسائل تعريف إلىٰ أصدقائه وسلَّمها لي . كان السيد أحمد يرغب في أن أقوم بمساعدة حضرموت ، لٰكن ذٰلك كان قبل ذهابي إليها بتسع سنين .

عمل هارولد كضابط مساعد في موريتيوس Mauritius في العام 1930 م . أثناء إجازته في لندن تزوج دورين شورت Doreen Shortt البنت الصغرىٰ للسيد إدوارد شورت Edward Shortt الذي عمل محامياً مترافعاً في المحكمة العليا ووزير داخلية في وزراة ليود جورج Llyod George . بعد الزواج عادا معاً إلىٰ موريتيوس وبقيا هناك حتىٰ عام 1933 م . وجدت دورين أن المناخ الاستعماري جائر ولذٰلك ألهت نفسها بترجمة تاريخ فرنسي للجزيرة من القرن الثامن عشر إلى اللغة الإنـجليزية ، وبتعلم اللغة العربية . وكان ذٰلك اختياراً موفقاً . عُيِّنَ هارولد ضابطاً سياسياً في عدن عام 1934 م . لم يمض كثيراً من الوقت حتىٰ ضاق ذرعاً بعمله وأقنع المقيم البريطاني بالحاجة إلىٰ زيارة حضرموت ـ التي عرف عنها القليل ـ لغرض دارسة الأوضاع السياسية ، والاجتماعية والاقتصادية للدولتين الموجودتين هناك الدولة القعيطية في المكلا والشحر ، والدولة الكثيرية في سيئون . كانت عاصمة الدولة القعيطية المكلا الميناء ، كما ضمت الدولة إليها بضعة مدن هامة أخرىٰ كشبام المشهورة بـ (ناطحات السحاب) . أما الدولة الكثيرية فقد ضمت مدينتين هامتين هي سيئون العاصمة ، وتريم ولم يكن لها منفذ بحري . في ذٰلك الوقت كان للسلطانين الكثيري والقعيطي نفوذ اسمي (شكلي) في المناطق التي تقع خارج تلك المدن ، إلا أن لكليهما اهتمام حقيقي في تطوير دولتيهما ، ورغبة جادة لإحلال السلام .

عام 1934 م قام هارولد ودورين إنجرامس بأول زيارة لهما إلىٰ حضرموت استغرقت تسعة أسابيع ؛ كان ذٰلك أول مسح مفصل عن حضرموت (قام به أوربيون) شمل النظام القبلي ، اقتصاد البلاد ، والظروف الاجتماعية ، والجغرافيا ، والتاريخ الطبيعي ، والآثار وخريطة لمنطقة لم يعمل لها خريطة حتىٰ تلك الفترة .



رباط سيئون الأكاديمية الدينية 1936 م



هارولد دورين

تصوير هارولد إنجرامس 1934م

وقد تم نشر كل تلك المعلومات في تقرير هارولد الرسمي رقم 123 : تقرير عن الحالة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في حضرموت 1936 م ، بمساعدة كبيرة من قبل دورين ، وظهر ذٰلك فيما بعد في كتابه الكلاسيكي : بلاد العرب والجزر .

رغم كون هارولد ضابطاً استعمارياً إلا أنه ، وكذٰلك دورين ، يحملان أفكاراً غير استعمارية ألبتة ، وسرعان ما استحوذ عالم حضرموت على اهتمامها ، ودخلا دورة مكثفة في اللغة العربية في كلية الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن . خارج منزلهما ارتديا ثياباً عربية ، وهو تقليد بدأ عندما أهدىٰ سيد ذو مكانة مرموقة هو السيد أبو بكر بن شيخ الكاف هارولد فوطة (صارون إندونيسي) رجالية بينما سألت زوجته السيدة فاطمة دورين إذا كانت هي الأخرىٰ ترغب في استعمال زي محلي . السلطان القعيطي بدوره كان صديقاً حميماً لهارولد ، وأحس بأنه ربما يكون أكثر ارتياحاً بالملابس العربية ، خصوصاً أن والديَّ كانا أول أوربيين عملا لنفسهما منزلاً في حضرموت ، وفي حالات كثيرة كانا أول أوربيين يراهم السكان في حضرموت .



صورة قصر السلطان القعيطي في شبام

كان السيد أبو بكر بن شيخ الكاف شخصية متميزة . ناضل من أجل السلام والأمن في كافة مناطق حضرموت ، وكان كريماً جداً ينفق الأموال حيثما توجد الحاجة . أما السيدة فاطمة (زوجته) فكانت حنونة وجذابة كزوجها ، رغم أنها لا تظهر في الأماكن العامة . كتب والدي : « يقول كثير من الرجال إنه يوجد شخص واحد آخر فقط في حضرموت مثل السيد أبو بكر ، ذلك الشخص هو زوجته ، لأن تأثيرها انتشر دون أن تُرىٰ » .

تم تشكيل هيئة للسلام ، وعقد أول مؤتمر للسلام في سيئون في الرابع والعشرين من يناير1937 م ، كُثْرٌ هم الذين عملوا بجد من أجل السلام وكُثْرٌ هم الذين طالبوا بالسلام ليس على الأقل النساء . دورين سافرت من دون مرافقة هارولد مع السادة والبدو كدعاة للسلام ، وتمكنت من مقابلة النساء حيثما ذهبت . كان ذلك الأمر في غاية الأهمية للنساء فقد فَقَدَ بعضهن أزواجهن وأبناءهن في الحروب والقتال ، مما جعلهن يحثثن دورين علىٰ إقناع أزواجهن ـ الذين تمكنت دورين أيضاً من زيارتهم ـ على التوقيع على المعاهدة . ثم الحصول علىٰ ما يقارب 1400 توقيع لرجال القبائل في إطار ما عرف بسلام إنجرامس . حدا ذلك بالسلطان الكثيري إلىٰ منح هارولد لقب « صديق حضرموت » . كان لوالدي أثر كبير لأنه عرف مع السيد أبو بكر ، والسلطان علي بن منصور الكثيري في المساهمة في إحلال السلام والأمن في حضرموت .



صورة في سطح منزل بتريم لأعضاء من أسرة آل الكاف

في عام 1952 م قرر السير مايكل بالكون Michael Balcon مدير إستديوهات إيلنج في لندن أن يعمل فيلماً اسمه « سلام إنجرامس » . رفض هارولد مخطوطة المنظر الرئيس لأن (السير مايكل) لم يتمكن من رسم لوحة الحضارم خصوصاً السيد أبو بكر بالشكل المطلوب . علىٰ أي حال تمت زيارته لحضرموت عام 1953 م لبدء عمل الفيلم ، لٰكن بالكون سرعان ما أدرك أنه فشل في المهمة . وقال لهارولد سنعمل الفيلم بعد وفاتك ، ويا للصدفة ، فقد مات مايكل قبل هارولد .

في فبراير 1937 م بعد أن صدر إعلان السلام بدأت الاحتفالات ، وعمت البهجة الشوارع ، وسالت دموع الفرح من مقل النساء . أحس الناس بالأمان في السفر والتنقل في الطرق والعودة إلىٰ حقولهم للعمل . ثم بدأت التجارة بالانتعاش ؛ أما أسعار الأسلحة فقد هوت من عالٍ ، وهطلت الأمطار بغزارة على البلاد التي تعرضت للجفاف والجدب ، لعل ذٰلك رحمة من المولىٰ وبركة بسبب إحلال السلام . في وقت لاحق من العام 1937 م وَقَّع

السلطانان القعيطي والكثيري معاهدة مع حكومة عدن ، نصَّت علىٰ أن يقبلا الاستشارة البريطانية في جميع الأمور عدا ما يتعلق بالدين الإسلامي والتقاليد ، واشترطا أن يكون هارولد إنجرامس المستشار . دامت هٰذه المعاهدة ثلاث سنوات ، ثم مددت عام 1940 م إلىٰ عشرة سنوات أخرىٰ . ودخلت موضع التنفيذ بعد أن أسس إنجرامس جيش البادية الحضرمي عام 1938 م ، الذي ضم في صفوفه رجالاً من مختلف القبائل ليقوم بأعمال الشرطة في البلاد ، ونشر التعليم ، وتقديم العون الطبي ، والقيام بدور الوساطة وزرع الشعور بالثقة بين الأوساط المختلفة في المجتمع . أُسس جيش البادية الحضرمي علىٰ غرار جيش الأردن الذي أسسه العميد ج . ب قُلُب Glubb باشا وأفراد الكشافة .



صورة للسلطان علي بن منصور الكثيري خارج جامع سيئون ، يوم عيد الفطر ديسمبر 1936 م

« في عام 1939 م بلغ عدد الحضارم في جزر الهند الشرقية حوالي 80000 ، دفعتهم صلاتهم المتينة بوطنهم إلىٰ متابعة ما يدور هناك باهتمام بالغ . كانت هناك كثير من التخمينات عن « سلام إنجرامس » كما أطلق عليه ، وكذٰلك التطورات التي حدثت بعد أن أصبح هارولد مستشاراً : تنظيم إداري أفضل ،

وتدريب القوات المسلحة ، وشق الطرقات ، وتطوير الخدمات التعليمية والطبية . بعد ذلك قرر القيام بزيارة للعرب في سنغافورا وجاوا ، لإطلاعهم علىٰ ما كان يجري في حضرموت ، والحصول علىٰ دعمهم المعنوي والمادي . كما نظم زيارة إلىٰ دول ماليزيا غير الفدرالية للاطلاع علىٰ معاهداتها ، وشؤونها الإدارية بغرض تكييف أي شيء يمكن أن يكون مفيداً لحضرموت » (أيام في بلاد العرب) ، دورين إنجرامس 1970 م .



صورة لأطفال من آل العطاس ، في حريضة 11 ديسمبر 1936 م ، تصوير دورين إنجرامس

دونت دورين في مذكراتها أنه في سنغافورا في السابع عشر من يونيو 1939 م : (أفقنا لنجد أنفسنا نمر علىٰ بعض الجزر وعند الساعة السابعة صباحاً رسينا في سنغافورا ، كان في استقبالنا كل من الشيخ يحيىٰ عفيف ، والسيد محمد بن حسين الكاف ، والسيد حسين بن أحمد الكاف ، ومراسل . وفي الساعة الثامنة والنصف صعد علىٰ ظهر السفينة الكابتن قوين Gwyn المستشار لدى السير شنتون ثوماس Shenton Thomas ليأخذنا إلى الميناء . احتفظت السيدة دورين

إنجرامس بمذكرات عن الرحلات والأيام التي قضتها بصحبة هارولد أو بمفردها عندما كانت تقوم بزيارة النساء .

« مستشار للعرب قدم للاطلاع على نظام دول ماليزيا » . كان ذلك عنواناً رئيسياً في صحيفة The Straits Times ، يوم السابع عشر من يونيو عام 1939 م ، وكتبت الصحيفة الخبر الآتي : « يقيم السيد إنجرامس وبرفقته زوجته في دار ضيافة تابع للحكومة حتى يتسنى له مواصلة رحلته إلى الأرياف لزيارة الدول الفدرالية ، وغير الفدرالية في ماليزيا . وسيلتقي السيد إنجرامس بالمجتمعات العربية الملايوية ، التي قدم أفرادها دون استثناء من حضرموت . وبعد ذلك سيتوجه لزيارة جاوا والهند » .

ADVISER TO ARABS HERE

To Study System In Malay States

BRITISH OFFICIAL'S MISSION

IN order to study the system of government in the unfederated Malay States for the purpose of adopting a similar system in the Hadramaut States of Arabia, Mr. W. H. Ingrams, British Resident at Makalla, part of the Aden Protectorate and Adviser to the Sultans of the Hadramaut, arrived at Singapore this morning by and P. and O. liner Chitral.

Mr. Ingrams, who is accompanied by his wife, is staying at Government House until he proceeds up-country to visit the Federated and Unfederated Malay States.

He will make contact with Malayan Arab communities, who come almost without exception from Hardamaut. Later he will visit Java and India.

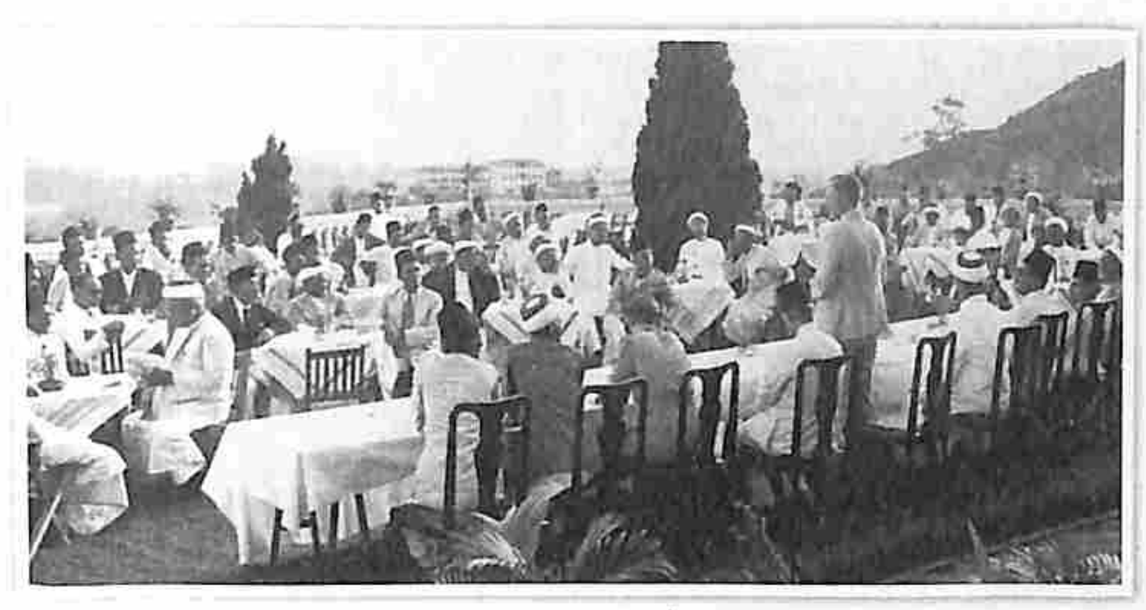
Mr. Ingrams was met on arrival by Messrs. S. Y. Afifi, S. M. H. Alkaff and S. H. Alkaff.

Britain had only been invited to establish a protectorate in Hadramaut within the last two or three years and it was largely through the efforts of Syed Abubakar bin Shaik Alkaff, C.B.E., formerly of Singapore, that it had come about, said Mr. Ingrams.



صورة السيد/ أحمد بن حسين بن هادون العطاس ، منصب المشهد وهو يمتطي جواداً رمادي اللون يتقدمه شاب علىٰ حمار يقرع طبلاً . كان المنصب أحد ألطف الشيوخ الذين قابلتهم . كان لعينيه بريق وله لحية كثة وجميلة : هارولد إنجرامس

في تقريره عن زيارته إلىٰ ماليزيا ، وجاوا ، وحيدر أباد 1939 م كتب هارولد إنجرامس يقول : « إن الكرم الذي لقيناه في الملايا شبيه بالأسطوري . اهتم العرب في سنغافورا اهتماماً كبيراً بزيارتي ، وقد شجعتهم على الحديث عن الحكومة التي يأملون أن يروها في حضرموت ، سواء كانوا هم فعلاً هناك أم لا . بناء علىٰ دعوة قدمت لنا في حضرموت من قبل السيد عبد الرحمـٰن بن شيخ الكاف ، والسيد أبو بكر بن شيخ الكاف ، أقمنا في منزلهم الكائن في جبل واشنطن ، وقد أتاح لنا ذٰلك الفرص للعمل علىٰ إعداد هـٰذا التقرير ، وعلى الاتصال بالعرب في سنغافورا . وبدافع مواصلة كرمهم دعونا السادة آل الكاف بالإقامة في أحد منازلهم وذٰلك عند عودتنا إلىٰ سنغافورا » .



صورة لحفلة شاهي نظمتها أسرة آل الكاف في منزلهم بجبل واشنطن

« في فترة زيارتي لسنغافورا ، كانت هناك دورية عربية واحدة تصدر محررها السيد أحمد بن عمر بافقيه ، ومساعده أحمد بن عبد الله باشراحيل . أما الصحيفة الملايوية الكبرى اليومية Warta Malaya ، كان يمتلكها ويحررها صهر السيد إبراهيم بن عمر السقاف ، حضرمي الأصل لكن ملامحه ملايوية هو السيد حسين بن علي السقاف » .

نشرت صحيفة The Straits Times في عددها الصادر في التاسع والعشرين من يوليو 1939 م ، خبر حفل غداء الاستقبال الذي أقامه السيد إبراهيم بن عمر السقاف [أحد أفراد أسرة حضرمية معروفة ، لكنه لم يزر بلاده حتىٰ تلك اللحظة] ، علىٰ شرف السيد هارولد إنجرامس وعقيلته السيدة دورين . ألقى السيد إبراهيم كلمة ترحيبية بهما وبالأعمال التي يقوم بها إنجرامس في حضرموت ، وأكد أن العرب خلال تاريخهم الطويل كانوا دائماً أوفياء بعهودهم ، ويتمتعون بحس غير عادي من الامتنان للأعمال الطيبة التي تُعْمَلُ لهم . لذٰلك فإن رد الجميل الطيب أو حسن المعاملة لن يؤسف عليه . السيد إنجرامس بدوره شكر

مضيفه علىٰ حفل الاستقبال ، وقال إنه هناك أوجه شبه كثيرة بين العرب والبريطانيين ، وأضاف أن العرب مشهورون بالكرم .



صورة قبر نبي الله هود عليه السلام

في عدن حيث كان يقوم بأعمال الحاكم ، وبعد ذٰلك أثر عودته إلىٰ حضرموت انشغل هارولد بإعداد كتابه الكلاسيكي بلاد العرب والجزر (1998 م ، 1966 م ، 1952 م ، 1946 م ، 1942 م) .

في افتتاحية الكتاب كتب السير Sir. Bernard Reily ، حاكم عدن 1937 ـ 1940 م « في كافة أعماله تلقى السيد إنجرامس التشجيع والمساندة والتعاون من زوجته السيدة دورين دون كلل أو توان . إن اسم دورين إنجرامس مشهور شهرة زوجها » .

التطورات التي حدثت في حضرموت بعد 1937 م وشملت : الخدمات التعليمية والصحية ، والتنمية الزراعية ، وتحسين الإدارة لم تكن لتحدث لو لم يكن هناك سلام ، والسلام بدوره لم يكن بالإمكان الحفاظ عليه دون إنشاء جيش البادية الحضرمي .

اقترح هارولد أن السيدة دورين ربما كانت ترغب في مرافقة أول وحدة جِمال أُنشئت في جيش البادية وتكونت من ثمانية جنود . التعليمات صدرت بإقامة نقاط استكشاف ليلية علىٰ مسافات منتظمة ، لكي تستخدم من قبل وحدات عسكرية في المستقبل ، وللقيام بالاتصال بأكبر عدد ممكن من القبائل ، ودفع أجور الجند ، ورفع تقارير عن مجمل أنشطة الوحدة . استغرقت الرحلة 29 يوماً وغطت مسافة 53 ميلاً . في رحلتها هٰذه شاهدت دورين ما عرف بالمجاعة الكارثية التي حدثت نتيجة لعدة عوامل ، الجفاف ، وصعوبة استيراد الحبوب أثناء الحرب العالمية الثانية ، ونقص أو انعدام المال لشراء المواد الغذائية عندما توقفت التحويلات المالية من الخارج ، والأمر الذي أدىٰ إلىٰ أن أصبح الأغنياء فقراء ، والفقراء عاطلين عن العمل . وعمل هارولد ودورين علىٰ إقامة مطابخ . كما فتحوا مستشفىً ، ومدارس لأبناء وبنات البدو ، وكذٰلك شيدوا « قرية الأطفال » لليتامىٰ من أبناء العمال الزراعيين ، ومدرسة للمكفوفين ، وأخرىٰ للمعاقين حركياً . وقد لعبت القوات الجوية الملكية أيضاً دوراً هاماً من خلال نقل تموينات منتظمة من الحبوب إلى البلاد .

« لم يخطر يوماً بخيالي أن أجساماً هزيلة كالتي شاهدتها يمكن أن تحتضن أعداداً كبيرة من الديدان بلغ طول بعضها قدماً ، تخرج من الأفواه أثناء التقيؤ . الأطفال أكثر من غيرهم كانوا في حالة يرثىٰ لها » . هٰكذا كانت تتذكر دورين ، وتستطرد قائلة « أعينهم الكبيرة الغائرة تحملق في حيرة تثير الشفقة وسرعان ما يفارقون الحياة بهدوء . في لحظة من اللحظات كنت أهدهد

طفلاً بين ذراعي لأساعده على رشف الماء ثم هوىٰ رأسه منتقلاً إلىٰ رحمة ربه . . . أي شخص شاهد بلاداً ضربتها المجاعة لن ينسىٰ ذٰلك الموقف » .

انتهت فترة عمل هارولد ، وغادر وادي حضرموت عام 1944 م ، إلا أنهم عادوا مرات لغرض الزيارة . أثناء فترة إقامتهم في حضرموت كان آل إنجرامس يدونون مذكراتهم . لاحظت السيدة دورين « أنها المرة الأولى التي شيد فيها أوربيون منزلاً في تلك البلاد » . في البدء كانت أحداث كل يوم تدون في عدة صفحات ، وقل ذٰلك تدريجياً حتىٰ أصبح التدوين فقط للأحداث غير المألوفة ، لأن ما بدا غير مألوف في البداية أصبح الآن أمراً معتاداً . من حسن حظي أني أمضيت جزءاً كبيراً من الوقت مع النساء . وفي لحظات تأمل كتب هارولد إنجرامس « لقد اندمجت أنا ودورين مع حضرموت وأهلها إلىٰ حد أننا كنا نشعر بأن بلادهم بلادنا وأن أهلها أهلنا » . كتبت الأشعار والروايات ورُدِّدَت في ذكراهم ، وبلغ الأمر ببعض أهالي حضرموت أن سمّوا أطفالهم « جرامس ، ودورين » عرفاناً لهم . بعد العودة إلىٰ بريطانيا قدمت لهما الدعوة لإلقاء المحاضرات في الجمعيات والمؤسسات ، ومنحا الميداليات لدورهم المميز في إحلال السلام في حضرموت ، ولإسهامهما الذي جاء نتيجة للاستكشافات التي قاما بها منفردين أو مجتمعين للعلوم والجغرافيا . وما نشروه كان خصباً وغزيراً وشكّل إسهاماً فريداً لدراسة حضرموت .

في عام 1949 م تم نشر المسح الذي قامت به دورين « مسح دورين للظروف الاجتماعية والاقتصادية بمحمية عدن » . في ذٰلك المسح تمكنت دورين من نشر الكم الهائل من المعلومات التي جمعتها هي وهارولد ، عندما كانت ترحل علىٰ ظهر الحمير أو الجمال (وكانت تفضل الجمال) برفقة البدو ، أو مع سادة حضرموت . ولكونها تتحدث العربية بطلاقة وبلهجة محلية ، كانت تُسْتَقبلْ في بيوت الأغنياء والفقراء علىٰ حد سواء ، وكما لم يسبق لامرأة أوربية

قبلها . ادَّخرت دورين تلك التجربة وخزنتها كنوزاً وكونت صداقات دامت مدى الحياة . في وقت لاحق كتبت دورين عن تجاربها في كتابها الهام « أيام في بلاد العرب » (1970 م) الذي تمت ترجمته عام 2010 م . عندما سنحت لها الفرصة للعودة إلىٰ حضرموت بعد ذٰلك بعدة سنوات ، وتمكنت من التنقل على السيارة إلىٰ عدة أماكن ، لم تكن بها طرق سيارات عندما عاشت هناك ، عبرت عن ذٰلك قائلة : « لقد غمرتني السعادة عندما أتيحت لي الفرصة لرؤية حضرموت من علىٰ ظهر جمل ، وبدون ذٰلك لم يكن بإمكاني إطلاقاً أن أتعرف على البلاد وأهلها بشكل جيد » .

إن السنوات التي أمضاها هارولد ودورين إنجرامس في بلاد العرب (الجنوب العربي) ، هي لا شك كانت أهم فترة في حياتهم ، فحضرموت وأهلها من جميع الأماكن التي عملوا فيها تحتل المكان الأول في قلبيهما .

« من الاستحالة بمكان أن نبالغ ـ لو أردنا ذٰلك ـ فيما لقيناه من حسن المعاملة ، والصداقة ، والمساعدة وكرم الضيافة . . . فكل ذٰلك تجاوز حدود المبالغة بكثير » .

المراجع :

1 - Advisor to Arabs here to study system in Malaya States. (1939, June 17). The strait times, p. 12.
2 - Correspondence (1952 - 53) concerning making of the film Ingrams Peace between Ealing Studios Ltd. Sir Michael Balcon, and Harold Ingrams.
3 - Ingrams, D. (1939). Personal hand written diary for the year 1939, Unpublished.
4 - Ingrams, D. (1949). A survey of social and economic conditions in the Aden Protectorate. Asmara.
5 - Ingrams, D. (1970). A time in Arabia. London: John Murray. [Translated into Arabic, 2010].
6 - Ingrams, D., Ingrams, L. (Eds). (1993). Records of Yemen 1798 - 1960 (16 Volumes). Archive editions Slough.
7 - Ingrams, W.H. (1936). Report on the social, economic and political condition of the Hadramout, His Majesty's stationary.
Office London.
Call no. : R 953.35 ING.
8 - Ingrams, W.H. (1939). A report on a tour to Malaya, Java and Hyderabad. Unpublished manuscript.
9 - Ingrams, W.H. (1942). Arabian and the usles. London: John Murray.
10 - Ingrams, W.H. (1946). Arabian and the usles. London: John Murray. (Reprinted).
11 - Ingrams, H.W. (1952). Arabian and the usles. London: John Murray. (Reprinted).
12 - Ingrams, H.W. (1966). Arabian and the usles. London: John Murray. (Reprinted).
13 - Ingrams, H.W. (1998). Arabian and the usles. London: John Murray. (Reprinted).
14 - Ingrams, H.W. (1950). Befriedate wuste durch wadisund stadte von Hadramaut. Innsbruck, Vienna: Margarete Friedrich Rohrer Verlag. (Original work published 1942).
15 - Ingrams, H.W. (1931). Zanzibar: its history and its people. London: H.F & G. witherby.
16 - Ingrams, H.W. (1967). Zanziber: its history and its people. London, Frank Cass. (Reprinted).
17 - Ingrams H.W. (2007). Zanzibar: its history and its people. London Stacey international (Republished).
18 - Photographs from Ingrams Photography album on Hadramaut, 1934 - 1944.
19 - Sorry, no tea today. (1939, July 29). The strait times, p.9.

دور الصلات الأسرية في هجرة السادة الحضارم : دراسة حالة « أسرة آل العطاس »

كازوهيرو آراي **Kazuhiro Arai**

مقدمة

كثيراً ما يلاحظ أن الصلات والروابط الأسرية أثرت في نمط الهجرة ، خصوصاً عند السادة الحضارم . وربما كان ذٰلك أحد العوامل المؤثرة في اختيار الشخص لمكان الهجرة ، إلىٰ جانب ما تلقاه من تربية وتعليم ، وكذٰلك مستقبله المهني . . . إلخ . رغم ذٰلك نلاحظ أن هٰذه المسألة لم تخضع للبحث المُكَثَّف ، ولعل ذٰلك يعود إلىٰ ندرة المراجع والسجلات والوثائق . ومن هنا تبرز بعض الأسئلة : كيف وإلىٰ أي مدىً تعتبر الصلات الأسرية هامة ومؤثرة في نمط الهجرة ؟ وكيف تحافظ أسرة آل العطاس علىٰ هوية جماعية ؟ الفصل الحالي من الكتاب يحاول الإجابة عن هٰذه الأسئلة ، متخذاً من أسرة آل العطاس دراسة حالة .

أسرة آل العطاس :

تعتبر أسرة آل العطاس من أكبر الأسر الحضرمية في جنوب شرق آسيا ، ولٰكن أفرادها يوجدون أيضاً في دولة الإمارات العربية المتحدة ، والمملكة العربية السعودية والهند . من الصعوبة أن نحدد بدقة حجم أسرة آل العطاس في جنوب شرق آسيا ، لٰكن الكثير يتفقون علىٰ أنها إحدىٰ أكبر الجماعات التي تربطها روابط وصلات أسرية من أصول حضرمية . استناداً إلىٰ مسح 1932 م ، بلغ أفراد هٰذه الأسرة 627 في بتافيا وما جاورها (تانجيرانق Tangerang ، بوقور Bogor ، وبيكاسي Bekasi ، وكاراونج Karawang) ، وهٰذا أكبر عدد لأسرة من أسر سادة حضرموت [1] .

---

(1). Al-Arab, year 2, no. 57, (3 November 1932), p.6. Below the al-ʻAttas family in terms of number are the families of al-ʻAydarus (344), al-Haddad (322), al-Habshi (259), al-Saqqaf (181) and others. The total numberof the Hadrami sada at the time of the survey in that area was 2, 491. It is nor clear whether the number includes women.

وهناك مسح آخر نفذ بين عامي 1939 ـ 1940 م (1358 هـ) أفاد أن عدد أفراد آل العطاس في جاوا وجنوب سومطرىٰ Sumatra وجنوب سولاوازي Salawesi ، ومجاورها من الجزر (عدا بتافيا المذكور أعلاه) بلغ 1424شخصاً[1] . تشير كتب السلالات ومشجرات الأسر إلىٰ أن أفراد أسرة آل العطاس ، كانوا وما زالوا موجودين في مناطق مثل : بالمبانق Palembang ، وآشيه Acah ، وميدان Medan ، وبوروواكارتا Purwakarta ، وباندونق Bandung ، وبتافيا Batavia ، (جاكرتا) ، وبوقور Bogor ، وبيكالونقان Pekalongan ، وسورابايا Surabaya ، ويوق جاكرتا Yogyakarta ، وآمبون Ambon ، وماكسار Makassar ، وسنغافورا Singapore ، وكوالالمبور Kuala Lumpur ، وبينانق Penang ، وتيرنقانوTerengganu ، وجوهور Johor ، وعدة أماكن أخرىٰ .

في أماكن كهٰذه أنجبت أسرة آل العطاس أهم أبنائها . أشهر أفراد أسرة آل العطاس (حديثاً) هو السيد علي العطاس (المتوفىٰ) كان وزيراً للخارجية في إندونيسيا .

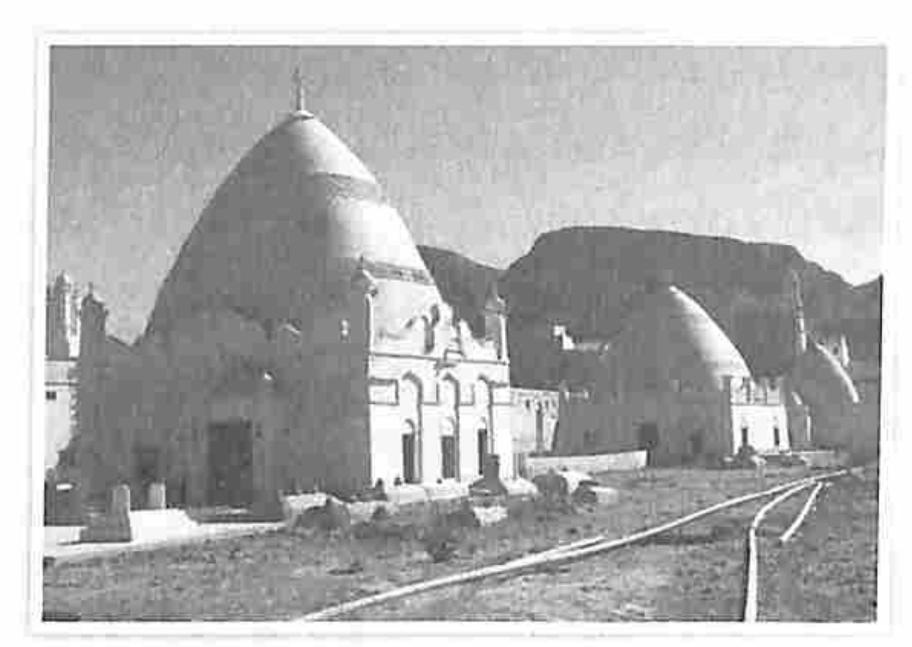
أما في الأروقة الأكاديمية فقد اشتهر السيد حسين العطاس المتخصص في علم الاجتماع ، وأخوه السيد محمد نقيب العطاس المتخصص في الفكر الإسلامي ، وهما شخصيتان مشهورتان في ماليزيا وخارجها .

أما جدهم السيد عبد الله بن محسن العطاس فقد كان عالماً وصوفياً ، عرف كولي ، وتوجد قبة ضريحه في مدينة بوقور / جاوا . كما نجد قبة ضريح أخرىٰ هي قبة ضريح السيد أحمد بن عبد الله بن طالب العطاس في بيكالونقان/ جاوا المتوفىٰ عام 1929 م .

(1). Al-Mashhur, 1984, p.247.



صورة قبة ضريح السيد / عبد الله بن محسن العطاس ، في بوقور ، جاوا تصوير كازوهيرو آراي



صورة لقبة ضريح السيد / عبد الرحمٰن بن عمر العطاس (إلى اليسار) وقبة ضريح ابنه حسين (إلى اليمين) ، حريضة بحضرموت ، تصوير كازوهيرو آراي .

ومن بين رجال الدين المشهورين الآخرين السيد محمد بن سالم العطاس الذي شيد مسجد باعلوي في سنغافورا[1] . وكذلك السيد شيخ العطاس في سوكابومي Sukabumi . ومن بين رجال الأعمال والخير من آل العطاس السيد عبد الله بن علوي العطاس (المتوفىٰ عام 1929 م) في بتافيا الذي ذاع صيته وأنشطته في الأعمال الخيرية وتحديث المجتمع الإسلامي علاوة علىٰ كونه رجل أعمال مشهوراً . منزله الكائن في مقاطعة بيتا مبوران/جاكرتا ، يستخدم الآن متحفاً للغزل والنسيج . ومن بين رجال الأعمال الآخرين كان السيد حسن العطاس ، الذي كان في باهانق Pahang في شبه جزيرة الملايا ، وانتقل في فترة لاحقة إلىٰ جوهور حيث أسس فيها مدرسة العطاس العربية ، التي يديرها حفيده علي .

مع أن أفراد أسرة آل العطاس يتواجدون في أماكن عدة ، إلا أنهم يتركزون في مدن جاوا ، جاكرتا ، بيكالونقان ، وبوقور . والقباب الآنفة الذكر في المدينتين المذكورتين تقف شاهدة علىٰ تأثير الأسرة العطاسية . ومما يثير الاستغراب أن عدداً صغيراً من أفراد الأُسرة يقطنون سورابايا رغم أنها مركزاً تجارياً للمنطقة وبها حي كبير للعرب .

أما إذا عدنا إلىٰ حضرموت فإننا نجد أن أفراد أسرة آل العطاس يتركزون في الجزء الغربي من أودية حضرموت (الأودية الجافة) مثل وادي عمد ، ووادي دوعن . أما المركز الأصلي والرئيس للأسرة فيقع في قرية حريضة بوادي عمد . أما قباب أضرحة أولياء السادة آل العطاس فنجدها في كل من حريضة ونفحون ، وجدفرة ، وعمد ، والمشهد ، وجميعها تقع في وادي عمد أو ما حوله . يندر أن نجد أحد من آل العطاس في مدينة سيئون العاصمة السياسية لوادي حضرموت ، أو تريم التي يوجد بها السادة الحضارم بكثافة .

(1). The mosque is currently maintined by Syed Hassan Alattas, the son of the founder.

يلاحظ عدم التساوي في توزيع أفراد أسرة آل العطاس في المحيط الهندي . كما كان حال الأسر الحضرمية الأخرىٰ ، تمت هجرة آل العطاس الواسعة النطاق إلىٰ مناطق حول المحيط الهندي بعد منتصف القرن الثامن عشر . المناطق التي حبذها الحضارم في المهجر شملت شرق أفريقيا ، والهند ، وجنوب شرق آسيا . ويبدو أن آل العطاس فضلوا الهند في المراحل الأولىٰ للهجرة[1] ، لٰكن جنوب شرق آسيا كانت أعز مناطق المهجر بالنسبة لهم . على العكس من ذٰلك كانت هجرة آل العطاس إلىٰ شرق أفريقيا ، التي هاجر إليها عدد كبير من الأسر الأخرىٰ مثل آل ابن سميط وآل الشيخ أبو بكر بن سالم (صاحب عينات) .

حقيقة أن أسرة آل العطاس لها مراكزها الخاصة داخل حضرموت وخارجها ، يبين أن روابط الصلة والقرابة في الأسرة أثرت في اختيار أماكن الهجرة والإقامة بالنسبة للأفراد المنتمين لها . ودائماً ما نجد أنه ما أن يحل مهاجر من أفراد الأسر في مكان حتىٰ يعتمد على الدعم والمساندة التي يقدمها له أفراد الأسرة الآخرون للحصول علىٰ وظيفة ومكان للسكن . وهٰكذا نلاحظ أن المهاجرين الحضارم يقع اختيارهم على الهجرة إلى الأماكن التي سبقهم إليها أفراد من أسرتهم ، الأمر الذي يؤدي إلىٰ نشوء أماكن تتركز فيها تلك الأسر (مراكز) .

فيما يتعلق بالوظائف يبدو أن آل العطاس لم يتواجدوا علىٰ نطاق واسع أو ينجذبوا نحو مهنة أو وظيفة بعينها . تميز العرب في جنوب آسيا بميلهم القوي نحو النشر ، وصناعة الغزل والنسيج ، وتجارة مواد البناء ، وقد تواجد آل العطاس في جميع تلك المجالات . خلافاً لما هو حال التجارة والمال والأعمال ، فقد أنجبت أسرة آل العطاس مشاهير في العلم ، والتصوف والسياسة . غير أننا أيضاً نجد من أفراد أسر السادة الأخرىٰ ممن عملوا في تلك المجالات . وإذا كان هناك ما تتميز به أسرة آل العطاس ، فإن ذٰلك يقع في حقيقة أن أفرادها يوجدون

---

(1). Military officers (in the army of the Nizam of Hyderabad), merchants and saints from the al-'Attas family who lived in India are known to us. See Arai 2004, Chapter 4.

ويعملون في معظم المجالات أكثر من أي أسرة حضرمية أخرىٰ . إن تنوع أفراد الأسرة وتوزعهم علىٰ عدة مجالات يعتبر السمة الكبرى المميزة للأسرة .

التاريخ ، وشجرة الأسرة والأولياء :

تعد أسرة آل العطاس أسرة كبيرة ، وأفرادها يشكلون مجموعة متنوعة . السؤال الذي يطرح نفسه هو : هل لدىٰ أسرة آل العطاس هوية جماعية ؟ وإذا كان الأمر كذٰلك ما هي الروابط التي تجمع هٰذه الأسرة وتشد أفرادها إلىٰ بعضهم البعض ؟ . أود هنا أن أُنوِّه إلىٰ ثلاثة عناصر تساعد علىٰ لم شمل الأسرة : التاريخ ، وشجرة الأسرة ، والأولياء . العنصر الأول هو أن المراحل الأولىٰ من تاريخ الأسرة معروف بين أوساط السادة الحضارم . ويعود تأسيس الأسرة إلى القرن السابع عشر عندما انتقل السيد عمر بن عبد الرحمٰن العطاس من قرية اللسك من الجزء الشرقي لوادي حضرموت إلىٰ حريضة في الجزء الغربي منه . نسل السيد عمر وإخوانه عرفوا بآل العطاس . (الاسم مشتق من العُطاس) ، وذٰلك كما يقال إن السيد عقيل بن سالم جد السيد عمر عَطَسَ وهو في بطن أمه . وعرف عن السيد عمر مؤسس الأسرة أنه كان عالماً وله شخصية كرزماتية عظيمة . آثر إقامته في حريضة وشيد السيد عمر (الحوطة) ، وهي منطقة تقع وسط منطقة أكبر وشبه مقدسة ، وتعد منطقة محايدة ، تأتيها القبائل المسلحة لمناقشة أمور مختلفة ، ولتبادل المعلومات والبضائع دونما خوف من أن تهاجم . تستمد السلطة العطاسية في حريضة قوتها من علاقتها وصلاتها بالقبائل ، وقيم الحوطة ، والمعرفة الإسلامية . بعد وفاة السيد عمر تولى المنصبة نجله حسين . منذ ذٰلك الوقت تتابع المناصب الذين ـ وفقاً لذٰلك التقليد ـ يعملون أيضاً رؤساء للأسرة ويقيمون في حريضة . وما زالت قباب أضرحة السيد عمر وابنه حسين شامخة في مقبرة مدينة حريضة .



صورة لحول السيد أحمد بن عبد الله بن طالب العطاس ، في بيكالونقان ـ جاوا

إلىٰ أي مدىً كان السيد عمر والسيد حسين مشهورين في عصرهما ، أمر غير واضح بسبب شحة المصادر والسجلات المعاصرة ، فالسيد عمر نفسه لم يُخَلِّفْ أي أدبيات ، عدا راتبه الشهير (راتب العطاس ، وهو مجموعة من الأذكار والتسبيح والتهليل والصلوات) . أما من جمع تاريخ حياة السيد عمر فهو السيد علي بن حسن العطاس (المتوفىٰ عام 1758 م) في مجلد ضخم أسماه القرطاس ويشمل سير الإمامين عبد الرحمـٰن ونجله حسين ، مع شرح مفصل لراتب العطاس . المؤرخون وغيرهم من الكتاب ، دون استثناء ، على الأرجح يرجعون إلىٰ هـٰذا الكتاب عندما يتناولون التاريخ القديم لأسرة آل العطاس . الجزء الأول من الكتاب ما زال مخطوطاً (حتىٰ كتابة هـٰذا البحث) وهو يحوي السير ، لـٰكن ملخصاً مبسطاً نشر عدة مرات باللغتين الإندونيسية والملايوية . أما الجزء الثاني وهو خاص بشرح الراتب فقط ، فقد طبع ونشر مرتين (على الأقل) باللغة العربية ، ومرة بالإندونيسية . الجدير ذكره أن نشر القرطاس مستمر حتىٰ عام 2000 م ، الأمر الذي يشير إلىٰ أن أفراد أسرة آل العطاس ما زالوا يعطون أهمية وتركيزاً للتاريخ القديم للأسرة .

العنصر الثاني الذي يوثق عرى الروابط بين أفراد آل العطاس هو شجرة الأنساب المفصلة للأسرة . ومن الواجبات والمهام التي ما زال يضطلع بها السادة الحضارم (نسل النبي محمد عليه الصلاة والسلام) من آل العطاس وغيرهم توثيق أنسابهم ما تناسلوا . وعندما زرنا منازل أحد السادة في جنوب شرق آسيا ، لفت نظرنا مباشرة مخطط شجرة تبين موقع رب المنزل في شجرة آل العطاس ، معلقة تُزَيِّن الجدران . إن الجزء الكامل لنسب أسرة آل العطاس موجود في إندونيسيا وليس في حضرموت . توجد منظمتان في جاكرتا ، الرابطة العلوية ، ونقابة الصيروف الكبرىٰ Naqobatul Asyrof Al-kubro تقومان بإجراء أبحاث عن أنساب السادة الحضارم ذات الصلة . إن مثل هٰذه الوثائق تتيح لأفراد أسرة آل العطاس فرصة للتأكد من انتسابهم إلى السيد عمر بن عبد الرحمٰن العطاس مؤسس الأسرة ، وغيره من أعلام الأسرة ومشاهيرها . وهٰذا يعني أن الصلات والروابط بين أفراد أسرة آل العطاس ليست مجرد أسطورة أن لهم جداً مؤسساً ، لٰكنها مبنية علىٰ سجلات نسب مفصلة وموثقة .

العنصر الثالث الذي يحافظ على الروابط الأسرية من أفراد أسرة آل العطاس هو وجود العلماء الذين أنجبتهم الأسرة والذين عرفوا كأولياء بعد وفاتهم . وخلافاً للصورة المماثلة للمتنسكين المتقشفين كان أولٰئك الأولياء أغنياء ، ولهم شخصيات كرزماتية ، متضلعون في علوم الدين الإسلامي ، ولهم ذرية كبيرة . إن أفراد الأسرة ، خصوصاً ممن ينسبون مباشرة للأولياء فخورون بما قدموه وحققوه ، ويعترفون بمواقعهم في النسب من حيث ارتباطهم بأولٰئك الأولياء . إن قبب أضرحتهم الموجودة في مدن بيكالونقان ، وبوقور في جنوب شرق آسيا ، وعدة قرىً في وادي عمد بحضرموت تقف شواهد ماثلة للعيان علىٰ وجودهم وتأثيرهم . الجدير ذكره أنه ليست الإنجازات التي حققها الأولياء هي المهمة فقط ، ولٰكن إضافة إلىٰ ذٰلك نجد أن الاحتفالات الخاصة بإحياء ذكراهم

السنوية (الأحوال جمع حول) تمثل أحد أساليب التعبير عن المرتبطين بهم ومدىٰ قوة تلك الروابط التي تجمعهم . تلك الاحتفالات تعد مناسبات تجمع نسلهم المباشرين وكذٰلك الأقارب للقاء بعضهم البعض ، وَتَذَكُّرهم بالأعمال الخالدة لأجدادهم . وهٰكذا فإن الأولياء يمثلون أقطاب وجذور هوية لأفراد أسرة آل العطاس .

الروابط الأسرية في روايات السير :

تتضح الروابط الأسرية في روايات السير ، علىٰ سبيل المثال السيد عبد الله بن محسن العطاس الصوفي والعالم الذي أشير إليه آنفاً (توفي عام 1933 م) في بوقور[1] . ولد السيد عبد الله عام 1849 م في قرية حوره بحضرموت . اهتم والده كثيراً بتربيته وتعليمه ، ودرس علوم الدين وأخذ عن العلماء في حضرموت ومكة المكرمة . انتقل والده إلىٰ جوار ربه وهو في الرابعة عشرة من عمره ، وبعد ذٰلك بثلاث سنوات غادر حضرموت مهاجراً إلىٰ جنوب شرق آسيا . في بداية عهده هناك استقر في بيكالونقان وهي مركز تجاري في جاوا يوجد فيها كثير من آل العطاس . اشتغل السيد عبد الله بالتجارة وتنقل من مدينة إلىٰ أخرىٰ كما هي عادة من زاولوا المهنة . أما بالنسبة لحياته الدينية فقد ارتبط بالسيد أحمد بن محمد بن حمزة العطاس (توفي عام 1886 م) في جاكرتا ، ودرس تحت رعايته السيدان أحمد وعبد الله من أسرة واحدة ودرسوا علىٰ يد نفس المعلم السيد صالح بن عبد الله العطاس (توفي في حضرموت عام 1862/3 م) . يبدو أن هناك ارتباطاً عاطفياً بين أحمد وعبد الله ، فعندما زار أحمد بيكالونقان أقام عند عبد الله . ويعود الفضل لأحمد في التنشئة الروحية لعبد الله . وقد كانا يتبادلان الزيارة من وقت لآخر إلىٰ حين عودته إلىٰ حضرموت . وبعد ذٰلك استمرا في تبادل الرسائل إلىٰ أن وافت أحمد المنية .

---

(1). For the life of ʿAbd Allah b. Muhsin al-ʿAttas, see Aray 2009 and Baraja 2007.

ولا بد من التنويه إلىٰ أن عدداً من أفراد الأسرة شكلوا أيضاً جزءاً كبيراً من حياة عبد الله الدينية .

لم تقتصر الروابط الأسرية لآل العطاس على الواقع المعاش فعلياً فحسب ، ففي الفترة التي قضاها في السجن السيد عبد الله بن محسن حدثت له كرامة . وفي إحدى الليالي شاهد يقظة أن بوابة السجن فتحت وظهر جده السيد عمر بن عبد الرحمٰن العطاس مؤسس الأسرة ، وقال حينها للسيد عبد الله « إذا أردت أن تخرج من السجن فافعل الآن ، وإذا أردت أن تبقىٰ فعليك بالصبر » ففضل عبد الله الخيار الثاني وبقي في السجن لسنوات عدة[1] .

في فترة لاحقة من حياته تزوج السيد عبد الله من امرأة في محكمة سلطنة جوهور . يقال إن تلك الزوجة اسمها رقية هانم أتت من منطقة القوقاز . وقد عملت في المحكمة العثمانية ، ورافقت أبي بكر بن إبراهيم ـ حاكم جوهور (والي جوهور) في تلك الفترة ـ الذي قام بزيارة السلطان العثماني في إسطنبول . حدث الزواج عندما قام عبد الله بزيارة قصيرة إلىٰ جوهور . بحلول تلك الفترة كانت قد مرت علىٰ عبد الله أكثر من عشرين عاماً في جنوب شرق آسيا ، وكان قد عرف كشخصية دينية ، لٰكن ذٰلك لا يعني أنه تمكن من التعرف على امرأة في محكمة جوهور ، وهو غير معروف في تلك المنطقة . الطريقة الوحيدة التي يمكن من خلالها لرجل حضرمي مقابلة امرأة هي عبر الروابط العائلية . الشخص الذي عرف عبد الله بالمرأة هو من أسرة آل العطاس ويدعى السيد سالم بن أحمد العطاس (توفي عام 1899 م) ، الذي كان صديقاً لعبد الله وكبير المفتين في جوهور آنذاك . ومرة أخرىٰ نجد أن الصلات الأسرية لآل

(1).The writing biography of ʿAbd Allah does not clearly reveal the reason for the imprisonment, only that it was not confined to his religious activities.His relatives stated that the became a guarantor of loans, that the original deptor dissapeard, and that ʿAbd Allah could nor repay the loan.

العطاس تلعب دوراً هاماً . فنسل عبد الله من هٰذا الزواج لهم ارتباط وثيق بماليزيا التي استوطنوا فيها في نهاية المطاف بدلاً من إندونيسيا[1] .

مثل هٰذه الروايات سواء كانت مكتوبة أو منقولة شفوياً ، لا يمكن اعتبارها « وثائق تاريخية » . ولٰكن يمكن التعامل معها كمصدر جيد للمعلومات بالنسبة للسادة الحضارم ، وتاريخهم ، ودور صلاتهم الأسرية . لا أجادل هنا علىٰ أن الروابط الأسرية مسيطرة علىٰ مجمل حياة السيد عبد الله بن محسن ، لأن سيرة حياته تضم عدداً من الأسماء من أسر أخرىٰ ، غير أنه لا بد من القول أن أفراداً من أسرة آل العطاس لعبوا أدواراً هامة في المراحل الحاسمة من حياته . فهو واحد منهم ، ودرس علىٰ أيدي علماء من الأسرة في حضرموت وجنوب شرق آسيا ، وتم توجيهه يقظة من قبل مؤسس الأسرة ، وتزوج عن طريق شخصية مشهورة من الأسرة .

خلاصة :

يبين النقاش الذي أوردته أعلاه أن الصلات والروابط الأسرية أدت أدواراً حاسمة في هجرة الحضارم السادة . الحقيقة أن الروابط الأسرية يمكن أن تؤدي دوراً هاماً في حياة أي شخص ، سواء كانوا سادة أم غيرهم ، لٰكن النطاق الواسع للروابط غالب ما يكون مقتصراً علىٰ ثلاثة أجيال . ما يعطي الخصوصية لروابط وصلات السادة الحضارم ، كما هو الحال بالنسبة لآل العطاس ، هو أن لهم أساليب للحفاظ على الروابط والصلات إلىٰ ما هو أبعد من النطاق الضيق . إن الحفاظ علىٰ سجل النسب والاحتفال بذكرى الأولياء وكبار الأسلاف وكتابة سير الشخصيات الدينية من الأسرة هي الأسباب وراء جعل الصلات والروابط العائلية ذات أهمية بالغة في تاريخ أسرة آل العطاس .

---

(1). The story of this marriage is transmitted orally amoung the Hadrami sada but has not been written down by them yet.

المراجع :

1 - Al-Mashhur, ʻAbd al-Rahman. (1984). Shams al-Zahira fi Nasab Ahl al-Bayt min bani ʻAlawi. With commentary by Mohammad Diya' Shihab. (2 vols.) Jeddah: ʻAlam al-Ma'rifa.

2 - Al-Arab (a weekly Arabic newspaper in Singapore in the 1930s).

3 - Al-ʻAttas ʻAli B. Husayn. (1979). Taj al-A'ras fi Manaqib al-Habib al-Qutb Salih b. ʻAbd Allah al ʻAttas. (2 vols.). Kudus (Indonesia) Matba'at Manarat Qudus.

4 - Arai, K. (2004). Arabs who traversed the Indian ocean: the history of the al-ʻAttas family in Hadramout and southeast Aisa, c. 1650 - c. 1960 [Microfilm]. Ph.D. dissertation, the university of Michigan.

5 - Arial, K. (2009), the human network surrounding an Arab religious figure in southeast Asia who appears in the literature: in Y. Ishii (Ed.) the changing self image of southeast Asia society during the 19^{th} and 20^{th} centuries (pp. 141 - 157). Tokyo: the Toyo Bunko.
Call no. : RSEA 959 CHA.

6 - Baraja, Syaikh ʻAbd ar-Rahman b. Muhammad b. ʻUmar ʻArfan. (2007). Mutiara hikmah al-Habib ʻAbdullah b. Muhsin al-Aththas: Manaqib, pemikiran, Surat-menyurat & petikan qasidah. Jakarta: Hayat.

7 - Bujra, A.S. (1971). The politics of stratification: A study of political change in south Arabian town. Oxford: Clarendon press.

8 - Freitag, U. & Clarence-Smith, W.G. (Eds.). (1997). Hadrami traders, scholars and statesmen in the Indian Ocean, 1750s - 1960s.
Leiden: Brill.
Call no. : RSEA 304.809533 HAD.

ملاحظات حول وسائل الإعلام الحضرمية المقروءة في جنوب شرق آسيا

باوشيب سلم (Bouchaib Slim)

تمت دراسة وسائل الإعلام الحضرمية المقروءة في جنوب شرق آسيا من قبل عدد من الباحثين : نتالي موبيني كشهة Natalie Mobini ـ Kesheh ، وأورليكي فريتاك Ulrike Freitag وأحمد إبراهيم أبو الشوق ، ويحيىٰ محمد أحمد غالب . عالجت تلك الدراسات آثار الإعلام الحضرمي المقروء علىٰ نظيره الملايوي بصورة عامة ، وطرق تأثير الإعلام الأجنبي في العالم الإسلامي على الإعلام الحضرمي ، وأهمية تلك الوسائل الإعلامية في النمو الفكري والعقلي والنهضة الحضرمية في ما وراء البحار . لا شك أن تلك الدراسات أثرَت الدراسات المتعلقة بالشتات الحضرمي بشكل عام والإعلام الخاص به بشكل خاص ، وحفزت الاهتمام بهٰذا الموضوع . الفصل الحالي يحاول أن يقدم فهماً للعناصر التي كانت وراء مشاركة المهاجرين الحضارم في وسائل الإعلام المقروءة .

حالف الحظ الحضارم في مواطنهم الجديدة في مجالات التجارة ، والمال والأعمال ، والشؤون الدينية . حسب (موبيني كشهة) يعتبر ذٰلك النجاح غير المسبوق مكوناً رئيسياً في النهضة الحضرمية في المهجر ، وترىٰ أن هناك ثلاثة عناصر تقف وراء تلك النهضة : أولها : ارتباطات الحضارم وصلاتهم في المهجر ، وثانيها المدارس ، وثالثها الجرائد والدوريات (وتشمل الصحف والمجلات)[1] . إلىٰ جانب أهمية كل تلك العناصر في فهم وإدراك الإعلام

(1). Mobini-kesheh, N. (1996) The Arab Periodicals of the Netherlands East Indies, 1914 ـ 1942. Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde, 152 (2), 236 ـ 256. P. 237

الحضرمي المقروء في مناطق المهجر ، يوفر هٰذا الفصل مناقشة شاملة وتحليلاً للعنصر الثالث ، الجرائد أو الدوريات . علىٰ أنني أشير إلىٰ أني لا أرمي إلىٰ فصل العناصر الثلاثة من بعضها البعض ، لأنه لا يمكن فهمها منفصلة . وبكل تأكيد فهٰذه العناصر اتحدت وتفاعلت لتشكل مجتمعة مساهمات ومشاركات الحضارِم في الإعلام المقروء .

مجتمع متفوق في المهجر :

قصة الحضارم في جنوب شرق آسيا هي قصة نجاح وتفوق في التجارة والسياسة ، والتربية والتعليم ، وأمور الدين . في حين أن الانصهار والاندماج مع المجتمعات المضيفة كان واضحاً وضوح الشمس كما كان الحال في جزر هولندا الشرقية (إندونيسيا الآن) ، إلا أنهم احتفظوا بتقاليد وعادات ميزتهم عن غيرهم من السكان الإندونيسيين الأصليين . ومن أمثلة ذٰلك استمرارهم في التحدث باللغة العربية ، واستخدام أسماء القبائل ، وأبدوا تفضيلاً للعيش المشترك ، وكانوا نشطاء في المجتمعات العربية ، كما حافظوا علىٰ صلاتهم بذوي القرابة في وطنهم الأصلي وفي مختلف مناطق الشرق الأوسط[1] .

في بادئ الأمر استخدم الحضارم قنواتهم الخاصة للتواصل فيما بينهم ، ومع وطنهم وكذٰلك مع المجتمع المحلي . نجحوا في تحقيق ذٰلك التواصل من خلال اللقاءات في المناسبات العائلية ، والاحتفالات الدينية ، وبالتأكيد أثناء لقائهم بالقادمين الجدد من أرض الوطن[2] . حالفهم النجاح في مجالات التجارة ، وأعمال الشحن والشؤون الدينية ، ومما لا يدع مجالاً للشك نجدهم

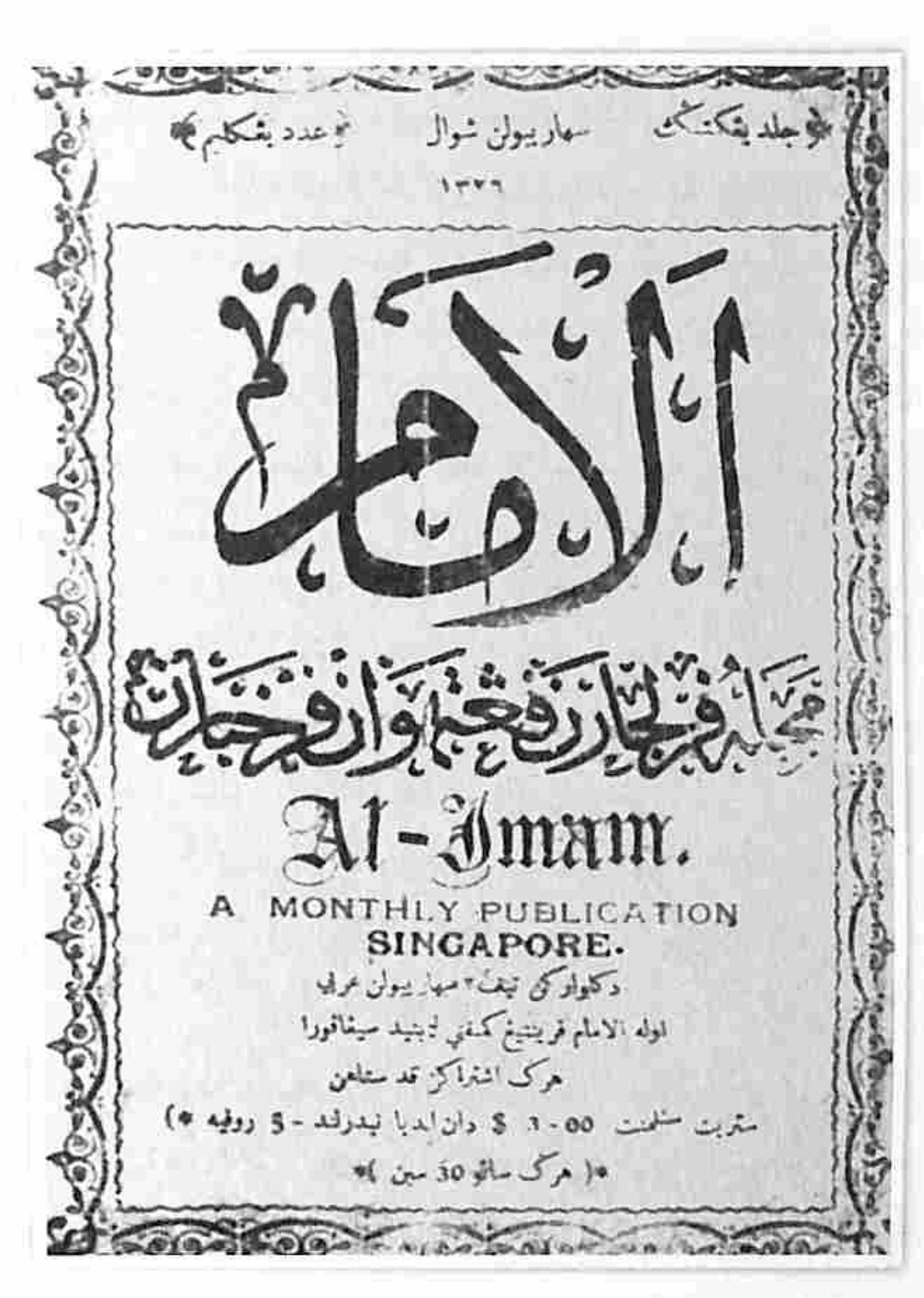
(1). Jacobsen, Frode F. (2009). Hadrami Arabs in Present-day Indonesia: An Indonesia-oriented group with an Arab signature. New York, Routledge, Taylor and Francis.p. 20 - 21.

(2). Yahya Mohammed Ahmed Ghalib, al hijraat Alyamaniyah al Hadhramiyah ila Indonesia lilfatra min 1839 - 1914, (Yemeni Hadhrami migration to Indonesia between 1839 and 1914). Tarim for Studies and Publication, 2008, p. 260.

شغلوا الأماكن الروحية . وكما أوضح إنقسنج هو Engseng Ho « كان الحضارم الباعثين الأوائل للأماكن العامة والمؤسسات كالمساجد ، ودور العلم ، وزيارة الأضرحة »[1] . بيد أن تلك المكانة الروحية لم تكن كافية لإيجاد قنوات تواصل بين الحضارم والمجتمعات المحلية ، وكذلك مع أقاربهم وأرحامهم في وطنهم الأصلي . من المؤكد أن تحقيق مجتمع ناجح ، ربما كان العامل الذي فتح شهية الحضارم لتحقيق مزيد من الاندماج والتأثير في إطار عموم سكان الموطن الجديد في جنوب شرق آسيا . هٰذا الحراك يجب أن ينظر إليه علىٰ أنه « إطار لحراك يهدف إلىٰ تحقيق مزيد من الاندماج في المجتمع المحلي »[2] .

(1). Ho, Engseng. (2004). Empire through Diasporic Eyes: a view from the Other Boat. Comparative Studies in Society and History, 46 (02), p.216.

(2). Freitag, Ulrike. (2003), Indian Ocean Migrants and State Formation in Hadramout. Leiden, the Netherlands: Brill. P.227.



مجلة الإمام

يدعي معظم الحضارم في جنوب شرق آسيا انتسابهم إلى النبي صلى الله عليه وسلم عبر حفيده الحسين بن علي بن أبي طالب ابن عم الرسول ابن السيدة فاطمة ابنة النبي محمد صلى الله عليه وسلم . هٰذه الصلة تضعهم في موقع متميز في الهيكل الاجتماعي ، وفي نفس الوقت تصورهم علىٰ أنهم الحماة

الشرعيون للدين وهٰذا في حد ذاته يعتبر تكليفاً لهم للإسهام في تشييد وإدارة المساجد وأي مؤسسات أخرىٰ كالمدارس ودور العلم التي يتلقىٰ فيها الناس أسس ومبادئ الإسلام والفقه . إن تلك المساهمة (وربما تحمل المسؤولية) ، لم توفر للحضارم أرضية ملائمة لمناقشة وجهات نظرهم ، والتعبير عن مواقفهم مما يتعلق بالتطورات الاجتماعية ، أكان ذٰلك في البلد المضيف أو في الوطن الأصلي حضرموت . وهٰكذا كانت وسائل الإعلام المقروءة بمثابة الرصيف المناسب لمخاطبة المجتمعات المحلية ومجتمعهم الأصلي أيضاً . لٰكننا لا بد أن نسلم بأنه لم يكن من السهل للمجتمع الحضرمي في مناطق ما وراء البحار أن يكشفوا النقاب عن أيديولوجيتهم وفكرهم على الملأ ، لأن ذٰلك يضعهم في دائرة الضوء وربما يؤدي إلىٰ مشاكل هم في غنىً عنها . في هٰذا السياق تجدر الإشارة إلىٰ أن الحضارم قرروا أخيراً استخدام الإعلام المقروء للتعبير عن أفكارهم وأيديولوجيتهم ، بغض النظر عما ينجم عن ذٰلك من نتائج ، وذٰلك لأن مجتمع الحضارم شعر بأنه قد حقق نجاحاً واعترافاً به في وطنهم الأصلي وفي البلاد المضيفة . لقد كان نجاحهم في مجال التجارة وتحقيق الثروة بمثابة عوامل محفزة ودافعة لهم لاستخدام الإعلام لنشر الجدل والنقاش والتعبير عن آرائهم وطموحاتهم .

عوامل مساعدة :

بين عامي 1914و1942 م ظهر في جنوب شرق آسيا ما لا يقل عن 36 من الدوريات الصادرة باللغة العربية أو الملايوية ، وتراوح صدورها بين صحف تصدر مرتين في الأسبوع أو مجلات شهرية أو دوريات ربع سنوية[1] . كانت مشاركة الحضارم في الإعلام المقروء باللغة العربية واضحة وشملت أولاً نشر دورياتهم باللغة العربية . فمثلاً في سنغافورا وحدها نشر

(1). Mobini-Kesheh, N. The Arab Periodicals of the Netherlands East Indies, 1914 - 1942. Bijdragen tot de taal-, Land-en Volkenkunde, (152 (2), 236 - 256, p.236

ما لا يقل عن 15 عنواناً بين عامي 1914و1942 م[1] . ثانياً : قام الحضارم بتمويل دوريات ملايوية متنوعة . مجلة الإمام أسست عام 1906 م ، وأدى الحضارم دوراً كبيراً في إبرازها إلىٰ حيز الوجود وذٰلك من خلال مساهماتهم في كتابة مقالات التحرير إضافة إلى الدعم المالي . من الممولين الأوائل كان الشيخ محمد سالم الكلالي والسيد محمد بن عقيل بن يحيىٰ . ثالثاً : أسس السيد حسن العطاس مطبعة العطاس في جوهور عام 1927 م ، وكان نشاطها الرئيس طباعة ونشر الكتب باللغات الملايوية والعربية والإنجليزية . كما كانت مسؤولة عن نشر مجلة الجزا al Jaza عام 1927 م . وأسس السيد حسين بن علي السقاف أول صحيفة ملايوية يومية Warta Malaya ، بالاشتراك مع Onn Jaafer عام 1930 م[2] .

كيف مكنت البيئة الحضارم من استثمار أموالهم ونفوذهم في وسائل الإعلام المقروءة ؟ الإجابة علىٰ هٰذا السؤال تتطلب أخذ عدة عناصر بعين الاعتبار لٰكنني سأوجزها في عوامل ثلاثة :

1) في بتافيا (الآن جاكرتا ، إندونيسيا) عام 1901 م أسس الأثرياء من رجال الأعمال ومُلّاك العقارات من أسرتي آل ابن شهاب وآل مشهور جمعية الخير ، التي عملت كجمعية خيرية مهمتها الأساسية المحددة ، توفير تربية وتعليم إسلامي باللغة العربية للمجتمع الحضرمي إلىٰ جانب المجتمع المحلي[3] . لٰكن خلافاً حدث في داخل الجمعية حول تفسير بعض الأمور الدينية نتج عنه انقسام أدىٰ إلىٰ تأسيس جمعية الإرشاد والإصلاح عام 1914 م ،

---

(1). Mohammed Redzuan Othman. The Arab Migration and its Importance in the historical Development of the late Nineteenth and Early Twentieth Century Malaya, Conference held on 22 _ 25 June 2006 in California, USA. P.23.

(2). Idib, p.24.

(3). Boxberger, Linda. (2002). On the Edge of Empire. Albany: State University of New York, p.54.

وبحلول عام 1918 م أنشأت الجمعية مدارس في بتافيا ، وتيقال Tegal ، وبيكالونقان ، وسربون Cirebon ، وبومياو Bumiayu ، وسورابايا[1] .

ونظراً لتزايد الخلافات بين الإرشاد والسادة التي بلغت ذروتها عام 1931 م عندما اتخذ الإرشاديون قراراً يعلن للملأ أن اللقب الشرفي (سيد) يجب ألا يقتصر علىٰ آل باعلوي (الذين يدعون الانتساب المباشر من الحسين ابن السيدة فاطمة ابنة الرسول صلى الله عليه وسلم) . إثر ذٰلك قرر السادة تأسيس جمعيتهم الخاصة بهم التي أسموها (الرابطة العلوية) أو الجمعية العلوية . أسست هٰذه الرابطة عام 1927 م في بتافيا ، وسرعان ما انتشرت بين أوساط السادة في جزر هولندا الشرقية وسنغافورا . عرَّف ميثاق الرابطة العلوية الرابطة بأنها جمعية خيرية ، متفرغة للشؤون الاجتماعية ، ونشر المعرفة الإسلامية واللغة العربية[2] . دفعت تلك الخلافات الجمعيتين إلى الجدال والمحاججة لشرح مواقفهم ووجهات نظرهم في أمور مختلفة . وهٰكذا شَكَّلت الصحافة والمجلات أفضل رصيف لنقل الآراء للفريقين . والحقيقة أن الإرشاد كان النموذج الأول لما لا يقل عن تسع دوريات ومجلات وصحف مثل : الشفاء ، والأحقاف ، والمصباح ، أما السادة فقد سيطروا علىٰ عناوين أخرىٰ مثل : القِصَاص ، والثقافة وغيرها[3] .

أدىٰ ذٰلك الخلاف إلىٰ ظهور مجموعة من الناس أرادوا أن يوفقوا بين الفئتين ، وليتمكنوا من القيام بذٰلك أنشؤوا المجلات للتعبير عن آرائهم حيال قضايا الخلاف ونقلها إلى الرأي العام . ومن أمثلة ذٰلك « الوفاق » التي أسست

---

(1). Mobini-Kesheh, N. (1996). The Arab Periodicals of the Netherlands East Indies, 1914 - 1942, Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde, 152 (2), 236 - 256, p.239.

(2). Boxberger, Linda. (2002). On the Edge of Empire. Albany: State University of New York, p.54.

(3). Mobini-Kesheh, N. (1996). The Arab Periodicals of the Netherlands East Indies, p.240.

عام 1923 م ، و« التوحيد » ، و« الحق »[1] . في حين أن الخلافات القائمة بين العلويين والإرشاديين دفعت تلك المجموعة من الناس إلى العمل علىٰ تحقيق السلام والوئام بين الأطراف المتنازعة ، وجدت مجموعة أخرىٰ من الناس واجهوا المعاناة ، وحاولوا التعبير عن وجهات نظرهم بطرق بعيدة عن مسار الوساطة بين أطراف النزاع . عرف أولـئك الأفراد بالمولدين (مولود من أب حضرمي ، وأم من المجتمع المحلي ، أو من ذوي الأصول المختلطة) وفضلوا البقاء بعيداً عن حلبات الصراع ، وفي نفس الوقت توحيد المولدين . ولكي يمكن لهم ما أرادوا أسسوا جمعياتهم وقنواتهم الإعلامية الخاصة بهم ليتمكنوا من التعبير عن آرائهم . أولىٰ منظمات المولدين عرفت بالجمعية التهذيبية التي أسست في سورابايا عام 1924 م .

2) أطلقوا اسم العصر الجديد Zaman أماكن للعبادة ، استضافت المساجد أيضاً صفوفاً لتعليم اللغة العربية وأمور الدين الإسلامي . وأصل الحضارم جهودهم ومساهمتهم في التربية والتعليم الدينية من خلال صفوف الدراسة في المساجد وفي المنازل خاصة . في أوقات لاحقة أُسِّسَت المدارس التي استوعبت وجمعت أعداداً كبيرة من الشباب المسلم لتلقي العلم . ساهمت تلك الجهود في إعداد جيل من السكان المحليين الذين تمكنوا من قراءة اللغة العربية والتحدث بها . وبلغ الأمر حد الاحتفال بإجادة اللغة العربية عام 1914 م ، حينما نظمت جمعية الإرشاد اجتماعاً عاماً ، دعت إليه طلبة المدارس المحليين والحضارم لإلقاء الخطب باللغة العربية[2] .

---

(1). Mobini-Kesheh, N. (1996). The Arab Periodicals of the Netherlands East Indies, p.240 _ 241.

(2). Mobini-Kesheh, N. (1996). The Arab Periodicals of the Netherlands East Indies, p.242. h

الحق يقال ، لعبت المساجد والمدارس معاً دوراً في خلق أجيال متسلحة باللغة العربية ، وهٰذا ضمنياً أدىٰ إلىٰ إيجاد قراء باللغة العربية للصحف والمجلات . ذٰلك الجمهور من القراء شمل السكان المحليين الذين تعلموا العربية لأغراض دينية . والمثال الذي قدمناه عن الطلبة الذين كانوا قادرين علىٰ إلقاء خطب باللغة العربية ، لهو خير دليل علىٰ وجود الكثير من الشباب من أوساط الجمهور الذين خضعوا للتعليم العربي . علاوة علىٰ هٰؤلاء كان هناك عدد من المهاجرين الحضارم الذين ولدوا ونشؤوا في حضرموت ، وكانوا قد تمكنوا من قراءة اللغة العربية والتحدث بها عند وصولهم إلىٰ جنوب شرق آسيا ، وخصوصاً إلىٰ جزر هولندا الشرقية (إندونيسيا الآن) نتج عن ذٰلك وجود أعداد كبيرة من المتحدثين باللغة العربية القادرين على القراءة بها .

يبين الجدول التالي عدد الحضارم الموجودين في جزر هولندا الشرقية بين عامي 1859 و1920 م[1] .

الأعوام	1859	1870	1880	1885	1890	1895	1900	1905	1920
عدد الحضارم في جزر هولندا الشرقية	7792	12412	16025	20501	21640	24410	27299	29588	44902

بحلول عام 1930 م كان حوالي 38 ٪ من سكان حضرموت يعيشون خارجها (حوالي 100000 من مجموع السكان البالغ عددهم 260000 آنذاك)[2] . تزايدت الهجرة الحضرمية لأنها ارتبطت بانتشار الإسلام في جنوب شرق آسيا ،

(1). Boxberger, Linda. (2002). On the Edge of Empire. Albany: State University of New York, p.54.

(2). Yahya Mohammed Ahmed Ghalib, al hijraat alYamaniyah alHadhramiyah ila Indonesia lilfatra min 1839 - 1914, (Yemeni Hadhrami migration to Indonesia between 1839 and 1914). Tarim for Studies and Publication, 2008, p.131.

ولنجاح عدد من الأسر الحضرمية التي صارت ثرية ، وأحدثت تغييرات في الوطن الأصلي . ومما يلاحظ أن أعداداً قليلة فقط هي التي تمكنت من الصعود إلى المراتب العليا في الهرم الاجتماعي في المجتمعات المضيفة (1) .

3) لسنوات عدة ظلت حضرموت تفتقد إلىٰ حكومة مركزية ، استمر الحال علىٰ ذٰلك المنوال من القرن التاسع عشر حتىٰ قيام جمهورية اليمن الجنوبية الشعبية عام 1967 م وخلال تلك الفترة تميز المشهد السياسي بصراع سياسي وعسكري بين السلطنة الكثيرية التي كانت تسيطر علىٰ معظم المناطق الداخلية ، ومنافستها القعيطية التي سيطرت على المناطق الساحلية (2) . أدىٰ ذٰلك الوضع تزامناً مع العوامل الأخرىٰ كالمناخ الجاف ، وعدم توفر البنية التحتية اللازمة للتنمية إلىٰ نزوح الحضارم مهاجرين إلىٰ جنوب شرق آسيا . وإذا كانت تلك الظروف قد أبعدت الحضارم عن حضرموت جسدياً إلا أنهم ظلوا مرتبطين بها روحياً ، فقد كانوا دائماً لا يألون جهداً في البحث عن طرق يمكن من خلالها مساعدة وطنهم وأهلهم .

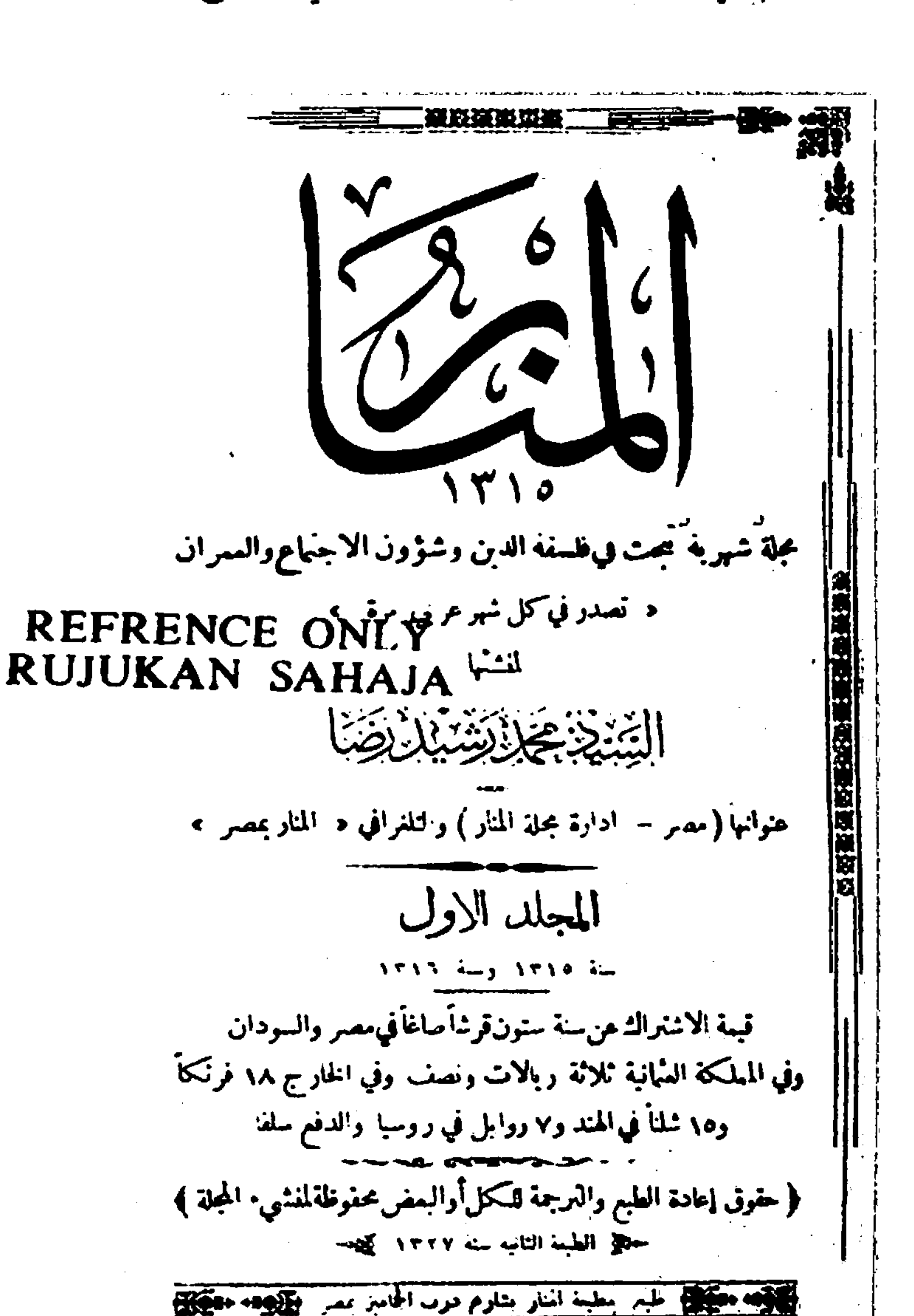
في عام 1927 م اجتمع سلاطين القعيطي والكثيري في الشحر لمناقشة إمكانية إدخال إصلاحات في حضرموت . من بين من حضر الاجتماع من حضرموت الداخل السيد أبو بكر بن شيخ الكاف ووفد من الأعيان . صدر عن الاجتماع بيان عام للسلاطين حددوا فيه تعاونهم في كافة المجالات المتعلقة بالإصلاح وتحقيق العدالة ، إضافة إلىٰ عزمهم التعاون ضد أعدائهم . في الثالث والعشرين من أكتوبر عام 1929 م تم التوقيع علىٰ معاهدة الشحر من قبل سلاطين القعيطي

(1). Mohammed Abdullah Thaalab, The status of Hadrami migration to Southeast Asia within the Hadrami migration to other regions Paper presented at the International conference on "The Yemeni-Hadramis in southeast Asia: Identity Maintenance or Yemen Hadramis in South East, Identity maintenance or Assimilation. (Migration of Hadramis to East Asia. Kula Lampur, proceeding, 409 - 434, p.240.

(2). Studies in Migration and Alienation, Perspectives from Yemen, several authors, 1999, p.15.

والكثيري ، وشهد ذلك 18 شخصية من أعيان حضرموت . بموجب تلك المعاهدة اتفق الطرفان على التعاون التام من أجل السلام والأمن وتنفيذ بعض الإصلاحات في مجالي التربية والتعليم والاقتصاد . إثر ذلك تم إرسال وفد إلى جنوب شرق آسيا لشرح هذه التطورات وطلب المعونة المالية [1] . وبالعودة إلى موضوع الإعلام يمكن القول بأن مشاركة الحضارم من مناطق ما وراء البحار في التطورات السياسية في حضرموت ، ونيتهم في التواصل مع الحضارم هناك وفي الوطن ، أدت دوراً في تطوير الإعلام المقروء باللغة العربية في جنوب شرق آسيا .

(1). Jacobsen, Froder F, Hadrami Arabs in Present-day Indonesia, an Indonesian-oriented group with an Arab signature. Routhledge 2009, p.8.



المنار

١٣١٥

مجلة شهرية تبحث في فلسفة الدين وشؤون الاجتماع والعمران

« تصدر في كل شهر عربي مرة »

لمنشئها

السيد محمد رشيد رضا

عنوانها (مصر - ادارة مجلة المنار) والتلغرافي « المنار بمصر »

المجلد الاول

سنة ١٣١٥ وسنة ١٣١٦

قيمة الاشتراك عن سنة ستون قرشاً صاغاً في مصر والسودان
وفي المملكة العثمانية ثلاثة ريالات ونصف وفي الخارج ١٨ فرنكاً
و١٥ شلناً في الهند و٧ روابل في روسيا والدفع سلفاً

الطبعة الثانيه سنة ١٣٢٧

طبع بمطبعة المنار بشارع درب الجماميز بمصر

مجلة المنار

قد يتوقع البعض أن التطور المستدام في الإعلام باللغة العربية حدث بسبب القيادة الحضرمية والمساندة المالية من قبل الحضارم ، لكن هذا الادعاء بعيد عن الحقيقة . الواقع أن معظم أمور النشر واجهت صعوبات مالية ، وتعود جذور السبب في ذلك إلى الطبيعة التأسيسية لتلك المجلات نفسها . حسب موبيني كشهة « بدأت عمليات النشر من خلال التمويل الابتدائي الممنوح من قبل

المؤيدين للمنظمات التي تعكس وجهات نظرهم بيد أن الأغلبية لم تكن قادرة على الاستمرار في قاعدة الاشتراك في المجلات التي كانت ضرورية لاستمرار النشر لأكثر من عام أو اثنين »[1] .

البداية :

بدأت قصة الإعلام المقروء عام 1906 م عندما ظهرت مجلة الإمام ، والتي كانت عبارة عن ترجمة لمجلة المنار الصادرة باللغة العربية ؛ وهٰذه مجلة إصلاحية أسسها المصري الشيخ محمد رشيد رضا عام 1898 م . كان الهدف منها تطوير الإصلاحات الاجتماعية ، والدينية ، والاقتصادية في العالم الإسلامي[2] . شَكَّلت المنار حلبة الصراع بين العلويين والإرشاديين منذ بدايته . بدأ ذٰلك الصراع عام 1905 م عندما كتب أحد الحضارم في سنغافورا إلى المجلة يستفتي عن شرعية زواج سيدة علوية من رجل هندي . نشر الشيخ رشيد رضا ، رئيس تحرير المنار وعالم مشهور فتواه في المجلة أجاز فيها ذٰلك الزواج من وجهة نظر إسلامية . مجموعة من الحضارم اعترضوا علىٰ تلك الفتوىٰ ورَدُّوا بأن ذٰلك الزواج غير شرعي ، مدَعِّمين اعتراضهم بجملة من الحجج . نحت التطورات منحىً آخر عندما طرحت القضية على الشيخ السركاتي ، السوداني الأصل الذي تلقىٰ علمه في بلاد العرب ، وكان زعيم جمعية الخير . أيد السركاتي فتوىٰ رشيد رضا ، وساهم بذٰلك في تأجيج الصراع واستمراره . في واقع الأمر كان ذٰلك الخلاف هو القَشَّة التي قصمت ظهر بعير جمعية الخير ، وكانت المحصلة النهائية . تأسيس جمعية الإرشاد[3] .

---

(1). Boxberger, Linda. (2002). On the Edge of impire. Albany: State University of New York, p.356.

(2). Mobini-Kesheh, N. (1996). The Arab Periodicals of the Netherlands East Indies, 1914 _ 1942, Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde, 152 (2), 236 _ 256, p.245.

(3). Ahmed Ibrahim Abushouk (2009). AlManar and the Hadrami Elite in the Malaya-Indonesian world: Challenge and response. In Ahmed Ibrahim AbuShouk and Hassan Ibrahim (Eds) The Hadrami Diaspora in Southeast Asia, Idntity Maintenance or Assimilation ? The Netherlands: Brill. 159 _ 189, p.165.

يرىٰ وليم رولف William Rolf أن مجلة « الإمام » دَشنت مرحلة جديدة في تاريخ الإعلام المقروء في جنوب شرق آسيا وكانت ، « أول جريدة إسلامية إصلاحية تصدر في عالم جنوب شرق آسيا الإسلامي »[1] . الإمام كانت جريدة شهرية صدرت باللغة الجاوية ، وتطبع وتنشر في سنغافورا ، ودامت كذٰلك لمدة عامين ونصف من يوليو 1906 م وحتىٰ ديسمبر 1908 م[2] . ورغم قصر حياة الجريدة إلا أن الفضل يعود لها في إحداث تأثير عظيم علىٰ تطور الصحف الملايوية ، من حيث الميول والاتجاهات والمضمون[3] .

شمل الإسهام الحضرمي في جريدة الإمام الجانبين التحريري والمالي . السيد شيخ بن أحمد الهادي الذي شغل منصب المحرر الثاني ، بينما جاء الدعم المالي من السيد محمد بن عقيل بن يحيىٰ ، وتاجرين آخرين من مواليد إندونيسيا[4] . ذٰلك التعاون بين الحضارم والملايويين يمكن أن يفسر علىٰ أنه « أحد ثمار الاندماج العميق والتلاحم بين أوائل الحركات الوطنية العربية الملايوية ذات الطابع الديني الإسلامي قبل الحرب العالمية الأولىٰ »[5] . ومن نتائج ذٰلك الاندماج أيضاً أنه دفع الحضارم الى الاعتداد بأنفسهم كأعضاء وجزء لا يتجزأ من نسيج المجتمع الملايوي ، وأن ذٰلك التعاون ضم بين طياته حبهم للأراضي الملايوية[6] .

---

(1). Salleh Ali Basurrah. (1999). Hadrami Migration to Southeast Asia (the beginning-influence - the end) in Studies in Migration and Alienation, prespectives from Yemen, Yemen. 13 - 41. p.21.

(2). Roff, William R. (1972). Bibliography of Malay and Arabic Periodicals published in the Straits Settlements and Peninsular Malay States 1876 - 1941, London: Oxford University press. P.7.

(3). Lembaran Akhbar Melayu, Persatuan Sejarah Malaysia. (1980). Kuala Lumpur. P.7.

(4). Ahmed Ibrahim Abushouk. AlManar and the Hadrami Elite in the Malaya-Indonesian world, p.184.

(5). Freitag, Ulrike. (2003), Indian Ocean Migrants and State Formation in Hadramout. Leiden, the Netherlands: Brill. P.229.

(6). Ibid. p229.

في الثلاثينيات من القرن العشرين ظهر عدد من « بارونات الصحافة العربية المتشددين » في كل من سنغافورا ، وبينانق[1] . عام 1930 م أسست عائلة السقاف الثرية صحيفة Warta Malaya[2] . وإذا كانت تلك الحقبة الزمنية قد شهدت العصر الذهبي لإسهام الحضارم في الإعلام المقروء ، في المنطقة ، فإنها بنفس القدر من الأهمية ـ على الأقل ـ قد شهدت ميلاد جيل من الصحفيين الملايويين الذين احترفوا العمل الصحفي[3] .

التأثير علىٰ حضرموت :

طبيعة حضرموت القاسية سلّحت أبناءها ، خصوصاً الذين هاجروا إلىٰ ما وراء البحار ، بالعزيمة ، وروح المغامرة ، والاهتمام والعمل على الحفاظ علىٰ صلات متينة مع الأهل وذوي القربىٰ . أي إن الحضارم لم يستسلموا لقساوة الطبيعة ولم يقفوا مكتوفي الأيدي أمامها . بل لجؤوا إلى الهجرة ، وكافأ المهجر جهودهم وصبرهم وعزيمتهم بالثراء ، والقوة والخبرة . حياة الحضارم في الوطن (حضرموت) وفي المهجر أدت إلىٰ مزيد من الارتباط ومتانة الصلة بالوطن . نشر الأخبار عما يجري في حضرموت من تطورات شاهد عيان علىٰ ما حققته الصحافة في مساهمة الحضارم ومشاركتهم على الصعيدين المحلي والخارجي في كل الأوقات[4] . الفرق الوحيد هو أنه قبل تأسيس المجلات الحضرمية ، كان المهاجرون الحضارم يتلقون أخبار وطنهم عبر المهاجرين الجدد ، أو الذين عادوا إلىٰ أرضهم لغرض الزيارة . وهٰكذا نجد أن وسائل الإعلام المطبوع ساهمت في تكوين الصلات والروابط مع حضرموت ، بل إنها أيضاً ساهمت في اقتراح بعض الحلول والمعالجات لمشاكل حضرموت آنذاك .

---

(1). Lembaran Akhbar Melayu, Persatuan Sejarah Malaysia, pp.8 _ 9

(2). Clarence-Smith, William Gervase. Middle Eastern Entrepreneurs in South East Asia, 1750 _ 1940. London:SOAS, p.9.

(3). Roff, William R. Bibliography of Malay and Arabic Periodicals, Oxford University Press, 1972m p.8.

(4). Ibid. p8.

إذا كانت النهضة الحضرمية قد حدثت في جنوب شرق آسيا إلا أنها وصلت الوطن وعبرت عن وجودها هناك من خلال تشييد المؤسسات التربوية والجمعيات الثقافية والاجتماعية . صدرت ووزعت مجموعة من المجلات والدوريات العربية في مدن ومناطق مختلفة في حضرموت ، نجد رصداً لها في الجدول الآتي[1] .

أسماء المجلات	أعوام النشر	مكان النشر	المؤسس ، ورئيس التحرير	فترات الإصدار
السبيل	1913	المسيلة	محمد بن عقيل بن يحيىٰ	------
حضرموت	1917	تريم	شيخ بن عبد الرحمٰن الكاف	أسبوعية
النهضة	1925	تريم	الطيب الساسي	أسبوعية
عكاظ	1929	سيئون	عبد الله بن أحمد بن يحيىٰ	أسبوعية
اليقظة	1929	سيئون	سقاف بن محمد	أسبوعية
التهذيب	1930	سيئون	محمد بن حسن بارجاء	أسبوعية
الحلبة	1938	المسيلة	علي بن عقيل وموسى الكاظم	أسبوعية
الإخاء	1938	تريم	محمد حسن شيخ الكاف	أسبوعية
المنبر	1939	المكلا	عبد الله سعيد بن وبر	أسبوعية
صوت حضرموت	1940	سيئون	مجموعة من الحضارم	أسبوعية
المنبر	1943	المكلا	محفوظ بن عبده	أسبوعية
زهرة الشباب	1944	سيئون	حسن بن مسلم السقاف	أسبوعية
الأمل	1946	المكلا	مجموعة من الحضارم	أسبوعية
البلاد	1950	المسيلة	مجموعة من الحضارم	أسبوعية

(1). Yahya Mohammed Ahmed Ghalib, al hijraat alYamaniyah alHadhramiyah ila Indonesia lilfatra min 1839 - 1914, (Yemeni Hadhrami migration to Indonesia between 1839 and 1914). Tarim for Studies and Publication, 2008, p. 329.

خلاصة :

بيَّن هٰذا الفصل كيف أن عدة عوامل ساهمت في إنشاء وإصدار عدد من المجلات والصحف باللغتين العربية والملايوية . وأوضح أن تلك العوامل أنضجت الظروف التاريخية لإبراز تلك الظاهرة إلىٰ حيز الوجود . شكراً لنجاح وثراء المجتمع الحضرمي الذي تمكن من اغتنام الفرص ليكون في صدارة حركة تطور الإعلام المطبوع في ما يعرف الآن بإندونيسيا وماليزيا وسنغافورا . سأحاول في أبحاثي المستقبلية في هٰذا المجال أن أقوم بتحليل محتويات تلك المطبوعات آملاً أن أتمكن من الإجابة علىٰ بعض التساؤلات من مثل :

- ما هي طبيعة محتويات الإعلام المطبوع (المقروء) ؟
- كيف غَطَّت تلك الوسائل الإعلامية الخلاف بين السادة (العلويين) والإرشاديين ؟
- ما هي الصور التي قدمتها تلك المجلات والصحف الحضرمية عن المهجر وعن الوطن الأصلي ؟

إن مواصلة دراسة هٰذا المجال أمر جذَّاب ، ولٰكنه في الوقت الذي يشبع فضول الباحث ، لا بد من توخي الحذر للأسباب الآتية : أولاً ندرة المواد والمصادر المتوفرة عن المجلات والصحف العربية والملايوية . غير أن هٰذه المعضلة يجب ألا تكون عقبة كأداء للرحلة الفكرية لأي باحث طموح مهتم بهٰذا المجال المعرفي . مما لا شك فيه أن أي إسهام علمي سوف يغني ويطور البحث في هٰذا المضمار .

المراجع :

1 - Abushouk, A.I. (2009). Al-Manar and the hadrami elite in the Malay-Indonesian world: Challenge and response. In A.I. Abushouk and A.I. Hassan (Eds.) the Hadramidaspora in southeast Asia: Identity maintenance or assimilation ? Leiden Brill.
Call no.: RSEA 305.89275335 HAD.

2 - Boxberger, L. (2002). On the edge of empire: Hadramawt, emigration, and the Endian ocean. 1880s - 1930s, lbany, State university of New York.
Call no.: R 953.3 BOX

3 - Clarence-Smith, W.G. (1998). Middle Eastern enterpreneurs in southeast Asia, 1750 - 1940. (p.9). London: SOAS. Retrived February 23, 2009 from:
http: //eh.net/XIIICongress/cd/papers/10Clarence-Smith301.pdf

4 - Dirasat Yamaniyyah fi al-hijrat wa-al-ightirabi min adabiyat nadwah: Li-mughtaribun: al-rafid al-asai lil-tanmiyah al-mustadamah [Studies I Migration and alienation, Perspective from Yemen], (1999). Yemen: al-Majallah
Call no.: R 953.35 FRE

5 - Freitag, U. (2003). Indian ocean migrants and state formation in Hadramaut. Leiden, the Netherlands: Brill.
Call no.: R 953.35 FRE

6 - Ho, E. (2004). Empire through diasporic eyes: A view from the other boat. Comparative Studies in society and history, 46 (2), 210 - 246.

7 - Jacosen, F.F. (2009). Hadrami Arabs in present-day Indonesia: An Indonesia oriented group with an Arab signature. NewYork: Routledge, Taylor and Francis.

8 - Mobini-Kesheh, N (1996. The Arab periodicals of the Netherlands east indies, 1914 - 1942, Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde, 152 (2), 236 - 256.

9 - Mohammed, A.T. (2005). The status of Hadrami migration to southeast Asia within the Hadrami migration to other region. Paper presented at the international conference on the Yemeni-Hadramis in southeast Asia: Identity maintenance or assimilation ? (pp.409 - 434). Kuala Lampur: International Islamic university Malaysia.

10 - Mohammad, R.O. (2006, June). The Arab migration and its importance in the historical development of late nineteenth and early twentieth century Malaya. Paper presented t the 15th Annual world

history association conference. USA: California State University at Long beach in California.

11 - Roff, W.R. (1972). Bibliiography of Malaya and Arabic Periodicals published in the strait settlement and peninsular Malaya States 1876 - 1941. London: Oxford University Press.

12 - Salleh, A.B. (1999). Hadrami migration to southeast Asia (the beginning-influence-The end). In Dirasat Yamaniyyah fi al-hijrat wa-al-ightirabi min adabiyat nadwah: li-mughtrabun: al-rafid al-asasi lil-tanmiyah al-mustadamah [Studies in migration and Alienation, Prespectives from Yemen]. Yemen: Al-Majallah.

13 - Yahya Mohammed Ahmed Ghalib. (2008) al hijraat alYamaniyah alHadramiyah ila Indonesia lilfatra min 1839 - 1914 [Yemeni Hadrami migrations to Indonesia between 1839 and 1914]. Yemen: Tarim for studies and publication.

الحضارم والشحن والحج : المشهد كما يبدو من سنغافورا

Anthony Green أنطونيو قرين

« تزور سنغافورا سنوياً أعداد من أساطيل المراكب من جميع أنحاء جاوا ، وأكثر تلك الأساطيل أهمية ما يعرف بالسفن أو المراكب العربية ، وهي إما مراكب يصنعها أو يمتلكها العرب المقيمون في جاوا . تحمل تلك المراكب العلم الهولندي ، ويقودها العرب الحضارم ، وملاحوها من الجاويين . بُنِيَتْ تلك السفن العربية من خشب الساج ، تتراوح حمولتها بين مائة ومائة وخمسين طناً ، وهي بشكل عام تعد من المراكب الجيدة »[1] .

العام عام 1846 م وهٰذا المشهد لفترة من عمر الزمن مأخوذة من كتاب لديفدسون Davidson : تجارة وسفر في الشرق الأقصىٰ : ذكريات 21 عاماً قضاها في تلك المنطقة .

هٰكذا بدا العالم قبل عصر السفن التجارية . التجارة والنقل عن طريق السفن الشراعية بلغ الذروة ، وبحلول ذٰلك الوقت كانت الفوارق بين أجواء المال والأعمال في سنغافورا وجزر هولندا الشرقية جلية . المراكب الصغيرة تشمل أي عدد مما كان يعرف « بالمكائن الوطنية » تحمل علىٰ ظهورها خليطاً من السكر الأسمر ، والقواقع والأصداف ، والمواد المصنوعة من أخشاب الروطان ، والطحالب والأعشاب البحرية ، والفوط (الصواريم) الممتازة ، وشمع النحل ، وأعشاش الطيور ، وكثير غيرها . إضافة إلى العرب وجدت مراكب شغلها آخرون من أشهرهم البوقيس Bugis الذين وصفهم وليام رولف بأنهم « فينيقيو

(1). G.F. Davidson, (1846), Trade and Travel in the Far East, or, Recollection of Twenty-One Years passed in Java, Singapore, Australiaand China, London: Madden & Malocolm.

ماليزيا » . لكن ما أثار إعجاب ديفدسون هي المراكب العربية « المراكب ذات الجودة العالية » . لكن الملاك العرب هم الذين نحتوا لأنفسهم نقوشاً هامة تليق بمكانتهم . كانت مراكبهم هي الأكبر ، وقد طورت عبر السنوات من التجارة على مسافات متوسطة وطويلة ، على طول الأرخبيل الإندونيسي . وحتى إلى نهاية القرن الثامن عشر ، تبين سجلات الموانئ من جاوا أن الملاك العرب شغّلوا « أكبر المراكب بعد مراكب شركة جزر الهند الشرقية »[1] .

كانت سنغافورا على وشك البداية لتكون مركزاً هاماً لحجاج بيت الله الحرام . في هذا المسار ولعدة أسباب كان الحضارم ، ولفترة من الزمن ، هم أفضل من يوفر وسائل وطرق الوصول إلى مكة المكرمة لأداء فريضة الحج .

مشاركة الحضارم في تلك الفترة كان أساس تكوينها الإمكانيات والعلاقات ، وبكل تأكيد كانت مهمة محفوفة بالمخاطر والمحاذير . التنافس الذي كان تدور رحاه بين البريطانيين والهولنديين من أجل السيطرة الاستعمارية في جنوب شرق آسيا ، أوجد حيزاً يمكن في إطاره استكشاف الفرص وتطوير التجارة ، كما أن ظهور سنغافورا مركزاً تجارياً آنذاك خلق مرحلة فاعلة لكي تضع براعة الحضارم في أمور المال والأعمال في المحك . القوة المتنامية لسنغافورا جعلت منها أرضية صالحة للحصول على المال من خلال رحلات الحج ، وهذا بدوره ضمن أفواجاً من المسافرين . إلا أن تلك العملية لم تكن بمنأىً عن الصعوبات ، ولكنها فترة قصيرة ، وربما تصبح ضحية للتحولات والأحداث ، والمصالح المكشوفة : فتح قناة السويس ، النمو السريع للمصالح التجارية ، والتطورات التقنية التي رافقت السفن التجارية ونتج عنها ظهور احتكارات وتكتلات لسبل الشحن وما يتبعها من الاحتكار المهول .

---

(1). Clarence-Smith, William Gervase. 2002, The Rise and Fall of Hadramout Shipping, In Parkin, David & Barnes, Ruth (Eds.) Ships and the Development of Maritime Technology In the Indian Ocean, London: Routledge Curzon.

بين هولندا وبريطانيا :

بالنسبة لجزر هولندا الشرقية نصت اللوائح الهولندية علىٰ أنه [منذ 1818 م كانت وسائل الشحن البحري محصورة على المراكب التي تحمل العلم الهولندي ويمتلكها مقيمون في المستعمرات الهولندية][1] . ولكون تلك اللوائح صُمِّمَتْ لكبح جماح جبروت التجار البريطانيين فإنها بالنسبة لرجال الأعمال الحضارم كانت بمثابة منحة أُنْعِمَ بها عليهم . من ناحية هم معروفون جداً في أرخبيل إندونيسيا ومتمكنون فيه ، ومن ناحية أخرىٰ هم بحكم القانون يعتبرون من الرعايا الهولنديين . لٰكن أعمالهم لم تقتصر علىٰ خدمات السواحل الشراعية حسب كلارنس سميث Clarence - Smith ، ومع تزايد حدة اللوائح والقوانين الهولندية وأحكام سيطرتها على الشركات البريطانية ، تمكن الحضارم من تطوير خدمات الشحن لتتعدىٰ أماكن سيطرة الهولنديين ، وحصلوا علىٰ نصيب الأسد في المستوطنات البريطانية في الملايو[2] .

كمؤشر لذٰلك كان هناك ثلاثون سفينة كبيرة مسجلة تحت مسمىٰ « شحن الموانئ » ، ورد في صحافة سنغافورا الحرة في 19 نوفمبر عام 1835 م ، أنَّ 15 منها ملكٌ لعَرَب ، من بينها المراكب المسجلة هولندياً ومملوكة للسيد مشهور من سمباس Sambas في كاليمنتان Kalimentan ، وفتح الخير من شيريبون Cheribon في جاوا ، والسفن المسجلة هولندياً لجاد الرحمٰن من قرِسِّي Grissee في سورابايا ، وجاد الباري من سامارنق Samarang .

وُصف النصف الأول من القرن التاسع عشر بأنه عصر « طفرة الشحن الجاوية » . بالنسبة لملَّاك السفن العرب كانت النتائج ملموسة في عدة أوجه . فقد زادت أعداد السفن التي امتلكوها وشغَّلوها ، وكبر حجمها ، كما أن عدداً منها زود

---

(1). Ibid
(2). Ibid

بالصواري والحبال الأوربية . ومع زيادة الأعداد وكبر الأحجام أصبحت الملكية متخصصة ، وتقلص عدد الملاك والربان المتنافسين في الأسواق الملاحية ، كما تقلص عدد الأسر المشاركة في هٰذه التجارة .

كان كثير من ملاك السفن الحضارم ، وليس جميعهم من السادة منهم آل السقاف ، وآل بارقبه ، وآل الكاف ، وآل الجنيد ، وآل الحسني وآخرون . نسب السادة ربما كان عاملاً مساعداً . وصف وليم رولف بعض المظاهر الملايوية « عن السادة من بين بقية العرب بأنهم يتمتعون بالتقوىٰ والتميز الديني التي لا مثيل لها »[1] .

عندما وقعت سنغافورا تحت سيطرة البريطانيين منذ عام 1819 م ، ظهرت فرص وإمكانيات جديدة . الخطط التي أعدها ستامفورد رفلس Stamford Raffles للجزيرة نصت علىٰ جعلها ميناء حراً ، وكما نصت في خطة جاكبسون Jacobson عام 1822 م ، المشتقة منها علىٰ إنشاء مناطق خاصة من الجزيرة لمجموعات من الناس ، وكان تخصيص حي للعرب والمسلمين الآخرين سمي في خريطة جاكبسون بمخيم العرب ، بمثابة دعوة صريحة .

من بين أوائل القادمين من بلامبانق في سومطرىٰ تاجران حضرميان هما السيد محمد بن هارون الجنيد ، وابن أخته السيد عمر بن علي الجنيد[2] . لم يكن آل الجنيد من كبار ملاك السفن ، بالرغم من أن سفينة واحدة على الأقل حمولتها 1202 طن سجلت باسم السيد عبد الله بن عمر الجنيد عام 1864 م . من الحضارم ، فيما يتعلق بالشحن ، كان آل الجفري ، وآل السقاف أكثر من برزوا في هٰذا المجال . ومع مرور الوقت امتلك أولـٰئك السادة سفناً شراعيةً وحتىٰ سفناً تجارية .

---

(1). William Roff. (1994) The Origin of Malaya Nationalism. Kuala Lumpur: OUP

(2). Syed Muhd Khairudin Aljunied. (2007) The Role of Hadramis in Post-Second World War Singapore-A Reinterpretation. Immigrants & Minorities, 25 (2), 163 _ 183.

وصف بَكْلي Buckley التاجر العربي الحضرمي السيد معصم الجفري بأنه : عاش لعدة أعوام في سنغافورا ، وقد ملك عدداً من المراكب التجارية الكبيرة ، وفي المراحل الأخيرة من حياته امتلك سفناً تجارية . جاء السيد الجفري أول ما جاء بصحبة ناخوذة مركب عربي ، وتمكن من توفير بعض الدولارات من رحلاته . تبدلت أحوال الزمن ، فما أن وصل آخر أيام عمره حتىٰ فقد بصره تقريباً وتلاشت تجارته ، وتوفي عام 1894 م . .[1] .

سنغافورا مركزاً للحج :

قبل القرن التاسع عشر كان السفر إلى الحجاز لأداء فريضة الحج غالباً على الذين رغبوا في قضاء عدة سنوات هناك لغرض الدراسة وطلب العلم ، ليعودوا بعد ذٰلك معلمين وعلماء . لٰكن الأمر اختلف بحلول نهاية النصف الأول من القرن التاسع عشر حيث أصبح الطريق إلىٰ جدة ومكة يحمل أعداداً أكبر من حجاج بيت الله الحرام الذين بلغ عددهم حوالي 2000 حاج من الإندونيسيين . وهٰذا العدد ازداد بشكل ملحوظ مع نهاية القرن .

الرحلة بالنسبة للحجاج القادمين من جزر هولندا الشرقية لم تكن أبداً سهلة . الهولنديون ساورتهم الشكوك حول التأثيرات الدينية والسياسية للحج على الحجاج . وبناءً علىٰ ذٰلك كان على المسلمين الراغبين في السفر إلى الحجاز لأداء فريضة الحج أن يخضعوا للفحص والتفتيش للتأكد من أن لديهم ما يكفيهم من المال للقيام بالرحلة ، كما يتم فحصهم عند العودة . ظلت هٰذه القيود سارية المفعول حتىٰ عام 1902 م[2] .

---

(1). Charles Burton Buckly. (1984), An Anecdotal History of Old Times in Singapore 1819 _ 1867, Singapore:OUP.

(2). Moshe Yegar. (1979). Islam and Islamic Institution in British Malaya. Jerusalem: The Hebrew University.

الوضع كان مختلفاً في كل من سنغافورا ، ومالكا ، وبينانق ، لأن البريطانيين نحوا منحىً آخر . ونتيجة لذٰلك أصبحت سنغافورا نقطة عبور (ترانزيت) جذابة للجاويين الذين رغبوا في الذهاب للحج . السر في ذٰلك أن سنغافورا قدمت تسهيلات وطرقاً تجنبت القيود الهولندية ، كما أنها شكلت مكاناً لكسب الأموال اللازمة لتغطية تكاليف رحلة الحج .

إذا كان الحجاج راغبين في السفر إلىٰ جدة ، ومناطق البحر الأحمر فالسؤال الذي طرح هو ما هي أفضل جهة تستطيع أن توصلهم إلىٰ هناك ، فحتىٰ قبل فتح قناة السويس الطريق من جنوب شرق آسيا إلىٰ جدة لم يكن طريقاً تجارياً بالنسبة للأوربيين ، بمعنىً آخر لم يكن ذٰلك بالنسبة لهم طريقاً ألبتة .

السيد جفري هولت Geoffrey Holt أحد أحفاد السيد ألفرد هولت Alfred Holt وهو من الرواد الأوائل في بناء وصناعة السفن التجارية ، الذي أسس شركة المحيط للسفن التجارية وهي شركة عملاقة أقل ما يمكن أن يعبر عنها بأنها مركز اهتمام المصالح الاستعمارية كتب عام 1962 م يقول :

« الأماكن الرئيسة لأنشطتنا ، كمهتمين بأمور الشحن ، هو شرق آسيا ، أو بالأصح الطرق بين شرق آسيا وأوربا . إن تلك البلدان الكبيرة التي تعج بالسكان كالصين ، والهند وإندونيسيا ، بدت لكثير من آبائنا كأنها محنطة بشكل من أشكال اللامبالاة الشرقية ، وأنها لا تستطيع أن تعيش إلا في ظل هيمنة أو وصاية الأمم الغربية القوية ، وإذا تمت إدارتها إدارة صحيحة فإنها ستكون مصدر غنىً وثروة لمن يتولىٰ أمورها »[1] .

---

(1). Quoted in The Blue Funnel & Gien Lines Bulletin. July 1960. III (5)

الإبحار الشراعي المنتظم للحج :

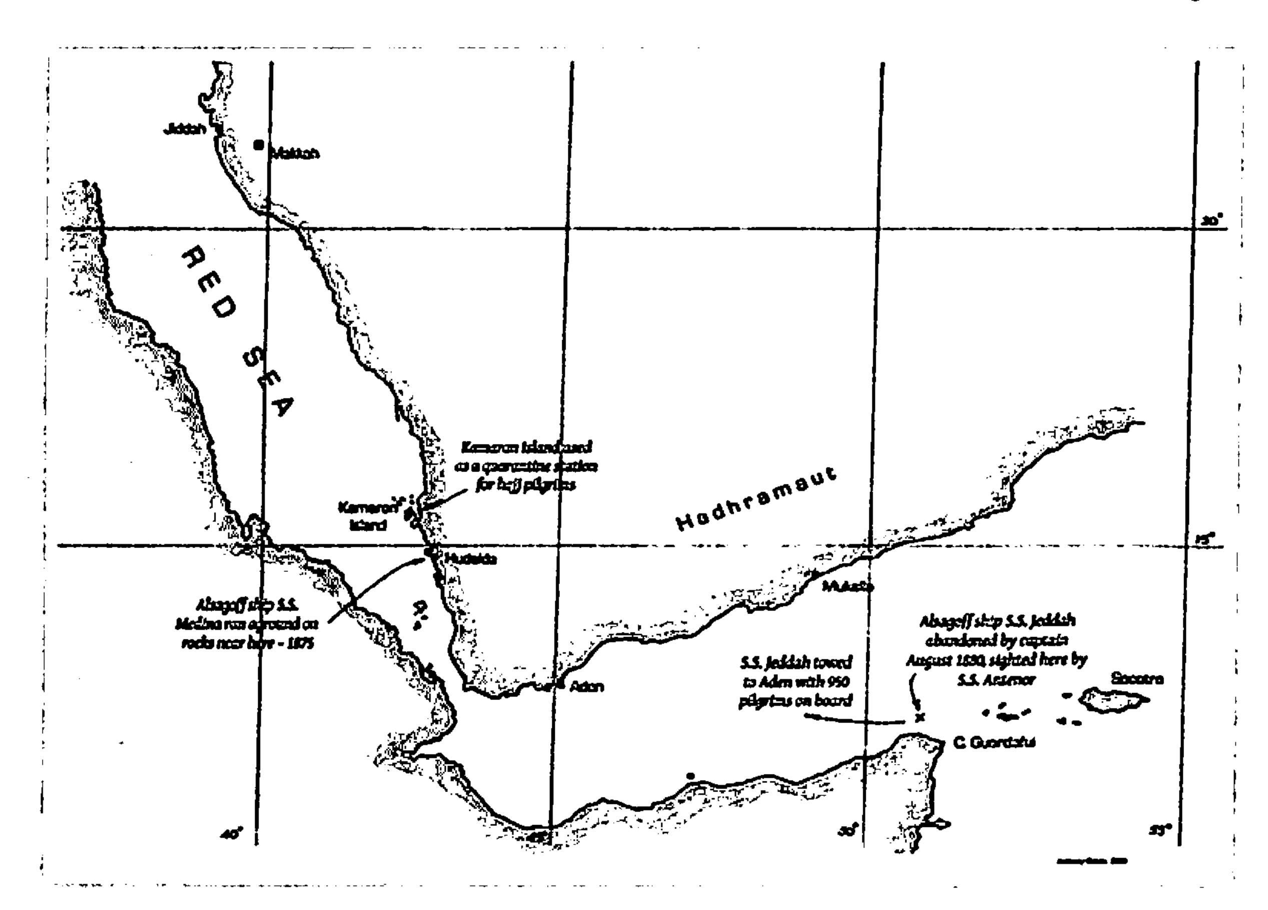
وبما كان بديهياً بالنسبة للهولنديين أن المركز والجهة المرجعية هو هولندا نفسها وبالنسبة لبريطانيا العظمى الجزر البريطانية . مهما بعدت جهة السفر ، فإن الموانئ الوطنية بالنسبة للسفن الهولندية والبريطانية لا يمكن إلا أن تكون دائماً في أوربا ، أما الإرسال من المستوطنات البحرية فيتم بين الضباط الاستعماريين والمستوطنات ووزارة الخارجية في لندن . ومع ذلك فبالنسبة للمسلمين عندما تحين أوقات الصلاة ـ فإن الوجهة الروحية هي مكة والحجاز . وكان الحضارم يبعثون أبناءهم إلىٰ حضرموت ومكة حيث كانت علاقاتهم بها قوية وصلاتهم متينة . وعليه فإنه بحلول عام 1850 م كانت عائلة حضرمية واحدة على الأقل تنظم رحلات منتظمة إلىٰ جدة لغرض أداء فريضة الحج .

الحمولة الغالبة للسفن الشراعية عام 1860 م كانت بين 800 ـ 1200 طن ، وبلغ طولها 180 قدماً (حوالي 55 متراً) . سفينة فاثول كريم Fathool Carrim مسجلة باسم السيد معصم بن صالح الجفري ، وهو تاجر من سنغافورا كانت سفنه خشبية ذات ثلاث صوارٍ . أبحرت تلك السفينة إلىٰ جدة في نوفمبر عام 1870 م ، وعلىٰ متنها 761 راكباً . وبعد مرور عام أي في نوفمبر من العام الثاني أبحرت حاملة 762 راكباً . إلىٰ جانب ذلك كانت هناك سفينة شراعية أصغر بقليل اسمها « فضل الله » مسجلة باسم السيد أحمد بن عبد الرحمٰن السقاف ، وزنها 895 طناً ، وبدأت أولىٰ رحلاتها إلىٰ جدة عام 1870 م ، وكان علىٰ متنها 555 راكباً .

من الشراع إلى البخار :

ما إن حلت سبعينيات القرن التاسع عشر حتىٰ أصبح بعض تجار سنغافورا يمتلكون سفناً تجارية . أفاد المراقب الرئيس في سنغافورا عام 1870 م أن 3626 راكباً كانوا مبحرين إلىٰ جدة علىٰ متن تسع سفن ، اثنتان منها تجارية . أما في السنة التالية فقد تضاعف العدد حيث وصل عدد الركاب المغادرين إلىٰ جدة

7004 ركاب علىٰ ظهر 12 سفينة ، منها ثمان بخارية . وفي العام التالي أي عام 1872 م ارتفع عدد الركاب المغادرين إلىٰ جدة إلىٰ 9255 راكباً ، وبلغ عدد السفن 15 ، منها 11 تجارية .



الطريق إلىٰ جدة والحوادث التي تسببت في مشاكل للسفن التابعة للسقاف

الازدحام :

تبين سجلات 1874 م الزيادة في عدد الحجاج ومشاركة الحضارم في الحج . أُدرجت شركة سنغافورا للسفن الشراعية المملوكة لأسرة آل السقاف ضمن السفن الشراعية العاملة علىٰ طرق الحج ذٰلك العام . امتلكت الشركة اثنتين من تلك المراكب هي السفينة التجارية جدة ، والسفينة التجارية المدينة ، بينما تم تأجير سفينتين أخريين . مجموعة حمولة السفن الأربع بلغت 3476 راكباً . خلق هٰذا العدد مشكلة لأن 1088 من أعداد الحجاج زادوا عن الحد المسموح به رسمياً . في أواخر ستينيات القرن التاسع عشر ، وفي السبعينيات

والثمانينيات منه ، أصبح الزحام قضية أثارت اهتمام البريطانيين في كل من سنغافورا ولندن .

يوجد في كل ميناء بريطاني مراقب مهمته تأكيد الأهلية البحرية للمراكب المسجلة هناك ، وتحديد عدد الركاب الذين يسمح للسفن بنقلهم ، والتأكد من أن جميع القوانين والنظم يتم تطبيقها . من الناحية النظرية فإن ذٰلك ضَمِنَ حداً معقولاً من الراحة للركاب . هٰذا يعني أن هناك فرصاً وجدت لتحقيق زيادة الأرباح ، وكان جلياً أن ربابنة السفن اغتنموا تلك الفرص . في عام 1868 م غادرت سنغافورا سفينة مسجلة هناك ، ومصرح لها بحمل 212 راكباً فقط علىٰ متنها . وفي طريقها عرجت علىٰ عدد من الموانئ والمستوطنات التي تقع خارج نطاق السيطرة البريطانية ، وفي نهاية المطاف بلغ العدد النهائي للركاب الذين حملتهم 600 راكبٍ . في العام 1871 م غادرت السفينة البريطانية « الزُّهْرَة » وعلىٰ متنها 1200 راكبٍ ، أي بزيادة 582 راكباً على الحد الأقصى المرخص لها . السفن الحضرمية لم تكن هي الأخرىٰ محصنة ، ففي 19 نوفمبر عام 1872 م أبحرت السفينة التجارية « جدة » المملوكة للسقاف وعلىٰ ظهرها 1000 راكب منهم 338 راكباً زيادة على العدد المصرح لها بحمله .

الملّاحون كانوا من إحدى القضايا التي كان علىٰ ملاك السفن التعامل معها وفي هٰذا السياق نالت كل من السفينة « جدة » وزميلتها « المدينة » نصيبها من سوء الطالع ويأتي هٰذا خارج إطار سيطرة ملاك السفن ، ولٰكنه كافٍ للتسبب في استلام التحذيرات والإنذارات التي لم يكن أولٰئك الملاك يحبذونها . في أكتوبر عام 1875 م ارتطمت السفينة « المدينة » بالصخور قرب ميناء الحديدة على البحر الأحمر وبدأت بالانهيار ، جاءت السفينة البريطانية تيمور Timor لنجدتها مقابل رسوم إنقاذ قدرها 4000 جنيه إسترليني كان علىٰ ربان السفينة أن يدفعها . ووجد آل السقاف أنفسهم يدافعون عن قضية أمام المحكمة العليا في

لندن . حكمت المحكمة لصالحهم بذريعة أن رسوم الإنقاذ المطالبين بها تمت الموافقة عليها تحت الإكراه . في نفس الحادثة وبينما كان الحجاج يتحولون إلى السفينة الجديدة ، قام بعض الملاحين في السفينة باختلاس نقود الحجاج . وقام عشرة حجاج برفع قضية في جدة إثر فقدانهم مبلغاً قدره 4600 دولار أمريكي . إلىٰ حد ما ، وربما علىٰ غير وجه حق ، « شككت السلطات في لندن في استعداد شركة السقاف « شركة سنغافورا للسفن البخارية » لدفع تعويضات للحجاج ، علىٰ ما فقدوه »[1] .

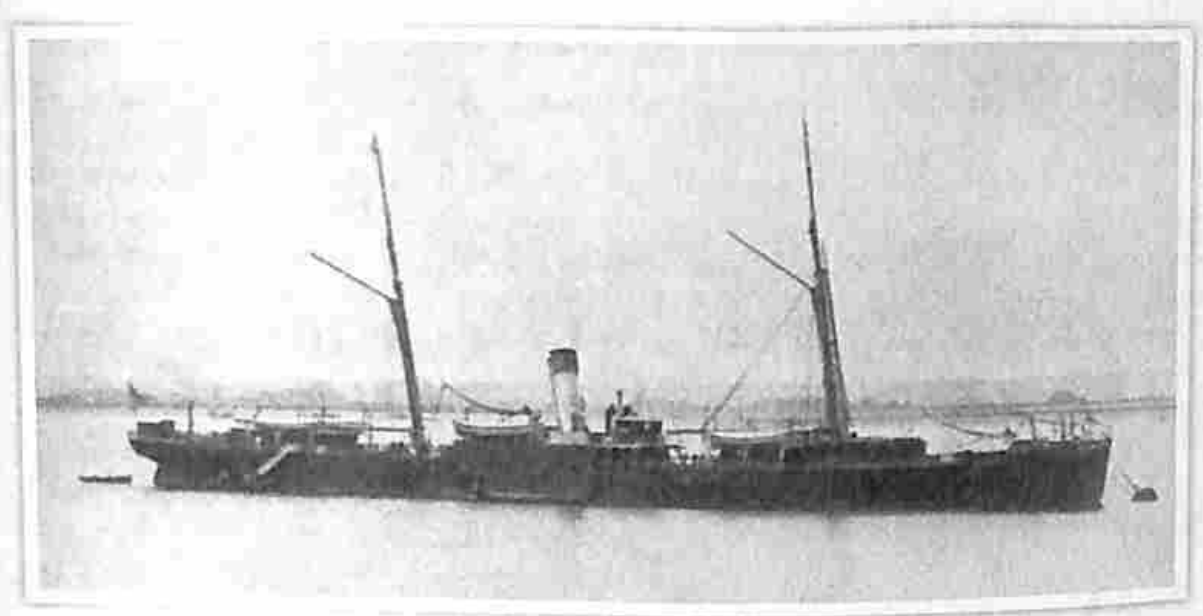
حوادث :

ما هو أكثر أهمية مما سبق كان ما حدث للسفينة « جدة » وإيقاف الحجاج من قبل ربان السفينة . في يوليو 1880 م تسلم السيد محمد السقاف البرقية التالية من الربان يوسف لوكاس كلارك Joseph Lucas Clark ، ربان السفينة جدة :

إلى السقاف ، سنغافورا عدن 10 أغسطس الساعة 20:0 مساءً

غرقت السفينة « جدة » أنا وزوجتي ، والسيد عمر ، و18 راكباً آخرين ، تم إنقاذهم .

(1). letter from the Under-Secretary of State, Colonial Office, 6 December 1875.



صورة سفينة المحيط التجارية آنتينور Antenor التي أنقذت سفينة السقاف « جدة » .
دورية مجموعة البخارية يناير 1968م

أما المعلومات المزعجة الأخرىٰ حول حادثة غرق السفينة (جدة) تبعت اليوم التالي ببرقية أخرىٰ جاء فيها أن ابنه السيد عمر بخير ، لٰكن لم تورد أي تفاصيل :

عدن 11 أغسطس الساعة 15:9 مساءً

سحبت السفينة « جدة » بواسطة السفينة انتينور وهي ملأىٰ بالماء . أنقذ جميع الأحياء المسؤولية الآن بيد الحكومة . تفاصيل أخرىٰ برقياً غداً . عمر غادر إلىٰ جدة ليلة أمس .

بعد مضي ثلاثة أيام وصلت إلىٰ سنغافورا برقيتان أخريان ، نشرت في صحيفة The Straits Times : « تم استلام برقية يوم أمس من عدن أرسلها وكيل شركة سنغافورا للسفن البخارية ، تفيد بالتحطم بالكامل غرقاً للسفينة « جدة » التابعة للشركة وبها ألواح خشبية ، وحوالي 950 من الحجاج ، وذٰلك في اليوم التاسع من يوليو . البرقية مرسلة من ربان السفينة « كلارك » ، وكانت مختصرة ، ولم تعط أي تفاصيل ، عما إذا كانت السفينة قد اصطدمت سابقاً بصخور غارقة أم لا » .



السيد محمد السقاف

« هٰذا الصباح سررنا باستلام برقيتين أزاحت كل القلق على السفينة وعلىٰ ركابها ، البرقية الأولىٰ من ربان السفينة انتينور إلى السادة مانسفيلد وشركائهم ، الوكلاء هنا صادرة من عدن صباح الخميس تقول باختصار : تم إنقاذ (جدة) . أما البرقية الثانية فكانت من وكلاء شركة سنغافورا للسفن البخارية في عدن إلى السيد السقاف المدير التنفيذي هنا ، صادرة يوم أمس وتفيد بأنه « تم سحب السفينة جدة إلىٰ عدن بواسطة السفينة انتينور ، وجميع ركابها سالمين . السفينة (جدة) مؤمن عليها هنا ، كما علمنا بمبلغ 35000 جنيه ، أما حمولتها من الأخشاب بـ 10000 جنيه » .

وحتىٰ لو افترضنا أن الخبر غير مقصود فإن وصف الصحيفة لحمولة السفينة بأنها تحوي ألواحاً خشبية وحوالي 950 حاجاً في طريقهم إلىٰ مكة ، يعطي انطباعاً عن الأولويات ، وكيف أن هٰذه الرحلة إلىٰ مكة بدت في نظر البعض « تجارة » وطريقة للاستفادة من الفراغ غير المستخدم والموجود على السفينة لغرض الشحن .

عوز وفاقة في مكة :

بما أن سنغافورا جذبت الكثير من المسلمين لأداء فريضة الحج ، كان الهم المشترك يتعلق بعدد الحجاج الذين يتجهون صوب مكة ، ولم يكن معهم ما يكفيهم لرحلتهم ، أو ربما يفقدون جميع ما بحوزتهم من نقود أثناء وجودهم في الأراضي المقدسة . كان ذٰلك الهم سبباً في مراسلات مستفيضة بين سنغافورا ولندن . ولا غرابة في مشاركة أسرة آل السقاف في هٰذا الشأن ، ولعل ذٰلك بحكم دورهم في نقل الحجيج ، وأيضاً بسبب مكانتهم المرموقة في سنغافورا .

في يوليو 1881 م نشرت مجلة The Straits Times Overland تقرير محكمة يتعلق بقضية إخلال بعقد ، تقدم بها السيد محمد السقاف ، ضد حاج يدعى الحاج داود ، وآخرين جميعهم من سامارنق Samarang في جاوا ادعوا بأنهم أجبروا على التوقيع علىٰ عقد العمل قسراً في ماليزيا ، مما دفعهم إلى الهروب منه .

قضية أولئك الحجاج تكمن في أنهم مع حوالي 100 آخرين ، رحلوا من جدة عن طريق السقاف ، لأنهم كانوا يعانون من الفقر والعوز هناك ، ولم يكن بحوزتهم ما يكفي لعودتهم إلىٰ وطنهم . ولذٰلك السبب وقَّعوا علىٰ « تعهدات مشتركة مقابل تكلفة رحلتهم من جدة إلىٰ سنغافورا ، إضافة إلىٰ قدم مالية »[1] . وتعهدوا مقابل ذٰلك بالعمل في عقارات السيد محمد لأجل كسب المال لتسديد التكلفة المالية لرحلة العودة إلىٰ سنغافورا . غير أنهم ادعوا أنهم لم يفهموا العقد الذي وقعوا عليه ، وأن ظروف العمل لم تكن عادلة ولذٰلك فروا هاربين .

(1). From The Daily Times report dated 23 July 1881, Reported in the Straits Times Overland Journal, 28 July 1881.

نفس الصحيفة أتبعت ذٰلك التقرير بتقرير آخر بعد يومين ، أوردت فيه نص خطاب السقاف بخصوص « عدم وجود إثبات لقضية الحاج داود » . وكتبت الصحيفة قائلة « إن هٰذه ليست القضية الأولى التي يتهم فيها الحجاج بنقض العقد » .

في ظل غياب مصادر من السير الذاتية لا يمكن أن نتبين نوايا اللاعبين الرئيسيين ، فإن بعض الأمور تقع رهن التكهنات . صحيح أن السلطات الاستعمارية حاولت وضع أنظمة للتنفيذ تضمن أن الحجاج لديهم أموال كافية لرحلة الحج . كما أنها في العشرينيات الأولىٰ للقرن التاسع عشر مارست ضغوطاً علىٰ واحد على الأقل من ملاك السفن الذين اتخذوا من سنغافورا مقراً لعملهم لضمان أن حجاج جنوب شرق آسيا لا يبقون محجوزين في الحجاز . لٰكن مسألة ما إذا كان مالك السفن أوربياً يتحمل كلفة ومسؤولية إعادة حجاج جنوب شرق آسيا الذين لا يمتلكون أموالاً لرحلة العودة يبقىٰ سؤالاً مفتوحاً .

السويس ونهاية السفن الشراعية :

في كتابه عن الجزر An Outrast of the Islands أشار الكاتب جوزيف كونراد إلىٰ قناة السويس علىٰ أنها « قناة محبطة لٰكنها مربحة » . تسبب افتتاحها في 17 نوفمبر 1869 م في تحول جذري في حركة الملاحة البحرية في جنوب شرق آسيا .

أما ألفرد هولت فقد رأىٰ في القنال نعمة حلت علىٰ بريطانيا ، وأثنىٰ مبالغاً بقوله « سنستفيد منها أكثر من جميع أمم العالم مجتمعة »[1] . أما اهتمام هولت الخاص بالحجاج المسلمين فقد تم وصفه بالشكل الآتي :

منذ الأيام الأولىٰ لاستخدام السفن البخارية التابعة لشركة القنال ، كان الطريق عبر جدة علىٰ ساحل السعودية لنقل أولـٰئك الحجاج إلىٰ مكة فرصة واضحة ومربحة وسرعان ما أصبح ذٰلك سمة منتظمة لخدمات « القُمع الأزرق »[2] .

---

(1). Malcolm Falkus. (1990). The Blue Funnel Legend. Basingstoke: Macmillan.
(2). Ibid, p.37.

إنها القنال هي التي دفعت ملاك السفن الأوربيين إلىٰ نقل الحجاج . وتزامناً مع تطور تكنولوجيا السفن البخارية ، كانت القنال هي التي أسدلت الستار علىٰ مشاركة ملاك السفن العرب الذين ساهموا في رحلات الحج .

أعداد السفن التي مرت عبر قناة السويس كانت تبحث عن الركاب الحجاج . مثلت صحيفة The Daily Times البريطانية تجارة نقل الحجاج بالطريقة الآتية :

« وجد أن نقل أولئك الطائعين تجارة مربحة ، وكثير من الربابنة الذين أخفقوا في الحصول علىٰ مواد شحن من أي نوع آخر وجدوا ضالتهم في الحجاج وحققوا لملاك سفنهم الشيء المطلوب » .

المرحلة الأخيرة : مؤتمر الشرق الأقصىٰ :

حتىٰ تفاؤل ألفرد هولت كان لا بد أن يخضع للفحص . بعد مرور عشر سنوات فقط من افتتاح قناة السويس ، بدأت الشكوك تدب نتيجة لشدة المنافسة بين شركات الشحن الأمر الذي أدىٰ إلىٰ ظهور تجمع الاستثناء . اقترح جون سواير John Swire في هونق كونق مشروع خطة تضمن « تقسيم عادل للشحن البحري » ، ورسوم شحن ثابتة[1] . إثر ذاك تم الاتفاق علىٰ عقد « مؤتمر الشرق الأقصىٰ » في شهر أغسطس عام 1879 م . بعدما أطلق عليه « حرب أجور الشحن » . عقد عام 1890 م مؤتمر جديد كان هدفه وضع حد « للمنافسة غير الشريفة » كان لإنشاء تلك التجمعات أثره المباشر علىٰ نقل الحجاج بحراً .

كان هناك دور أخير للأعمال الحضرمية وهو وكالات السفر . مع بزوغ فجر القرن العشرين ـ بالنسبة لعدد الركاب الذين تم نقلهم وأعداد السفن التي استخدمت ـ سيطرت الشركات الغربية علىٰ نقل الحجاج . تصاعدت تلك

---

(1). Report in "The History of Mansfield & Company-Part I, 1868 - 1924" reprinted in The Blue Funnel & Glen Lines Staff Bulletin. January 1952.

التجارة حتىٰ بلغ عدد الحجاج عام 1927 م (131414 حاجاً) ؛ 79272 منهم اعتبروا رعايا بريطانيين ، حيث جاء 29604 من ماليزيا البريطانية ، و39157 من جزر هولندا الشرقية . وبلغ عدد السفن التي استخدمت للحج 163 سفينة ، منها 102 حملت العلم البريطاني ، و27 تحت العلم الهولندي .

في العام 1919 م ، وربما بعد أن أدرك تلك الهيمنة ، دخل السيد عمر السقاف في اتفاق مع شركة مانسفيلد Mansfield وكلاء شركة المحيط للسفن البخارية ، الذين اتخذوا من سنغافورا مقراً لهم ، وكذٰلك شركة جون سواير الشركة الصينية المشتركة للنقل بالسفن البخارية . بموجب تلك الاتفاقية وافق السيد السقاف علىٰ عدم السماح لأي سفينة يمتلكها بأن تستخدم لنقل الحجيج . ولا أن يقوم ببيع أو يهتم بـ « نقل الحجيج والركاب من بيناق إلىٰ عدن أو أي ميناء بحري آخر على البحر الأحمر » . في مقابل ذٰلك أصبح الوكيل الوحيد المخول له بيع تذاكر الحج للوكلاء الآخرين . كان ذٰلك دوراً احتكارياً استمر خلال سنوات الحرب ، وأنهىٰ بأسلوب حضاري هادئ المشاركة المباشرة للحضارم في نقل الحجاج .

المراجع :

1 - Aljunied, S.M.K. (2007), the role of Hadramis in post-second world war Singapore: A reinterpretation. Immigrants & monorities, 25 (2), 162 - 183. Retrived February 12, 2010 from Ebscohost.
2 - Blue funnel and Glen Lines bulletin, 3 (5).
3 - Board of Trade (1875, December 6). Letter from the Under-secretary of State, Colonial Office, London. CO 273/81
4 - Buckley, C.B. (1984). An anecdotal history of old times in Singapore: from the foundation
5 - Clarence-Smith, W.G. (2002). The rise and fall of Hadrami shipping. In D. Parkin & R. Barnes (Eds.), Ships and the development of maritime technology in the Indian ocean. London: Routledge Curzon.
Call no.: R 387.009165 SHI
6 - Daily Times report. (1881, July 28). The Straits Times Overland Journal.
Microfilm no.: NL 5202
7 - Davidson, G.F. (1846). Trade and travel in the far east, or, recollections of twinty-one years passed in Java, Singapore, Australia and China, London: Madden & Malcolm.
Microfilm no.: NL 11223
8 - Falkus, M. (1990) The blue funnel legend: A history of the ocean Steam Shi [Company, 1865 - 1973. Basingstoke: Macmillan
Call no.: R BUS 387.506541 FAL
9 - Ocean Steam Ship Company (1952, January). The history of Mansfield & Company. Part I, 1868 - 1924. The Blue Funnel & Glen Lines Stafff bulletin.
10 - Roff, W. (1994). The origins of Malay nationalism. Kuala Lampur: Oxford Universitiy Press.
Call no.: RSING 320.54 ROF
11 - Yegar, M. (1979). Islam and Islamic institutions in British Malaya. Jerusalem: The Herbew University.
Call no.: RSING 297.09595 YEG

الشيخ سالم بن محمد بن طالب

بقلم / إريك هولمبرج **Erick Holmberg**



صورة الشيخ سالم بن محمد بن طالب

كان الشيخ سالم بن محمد بن طالب من أبرز مشاهير الحضارم في المهجر في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين . حسب أورليكي فريتاك كوَّن الشيخ سالم ثروة من خلال أعماله التجارية في جزر هولندا الشرقية في أواخر القرن التاسع عشر ، حيث كان يتاجر مع الدياكة Dayaks في كاليمنتون ، وعمل في تجارة الأقمشة في بتافيا في تسعينيات القرن التاسع عشر ، وكان له استثمارات عقارية في باسار بارو Pasar Barn . في عامي 1902 ـ 1903 م انتقل الشيخ سالم إلىٰ سنغافورا حيث شارك في تجارة المطاط ، وامتلك العديد من المراكز التجارية والسفن التجارية . ويمكن اعتبار الشيخ سالم أغنىٰ رجل في سنغافورا في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين (فريتاك 2002 : 116 ـ 118) ومع أنه توفي عام 1937 م إلا أن أسرته ظلت تتسلم دخل تركته التي شملت العديد من العقارات القيمة ، من بينها المراكز

التجارية الواقعة علىٰ شارع Purvis القريب من بناية المكتبة الوطنية ، وكذٰلك ، الشقق المؤثثة في Orange Grove Road .

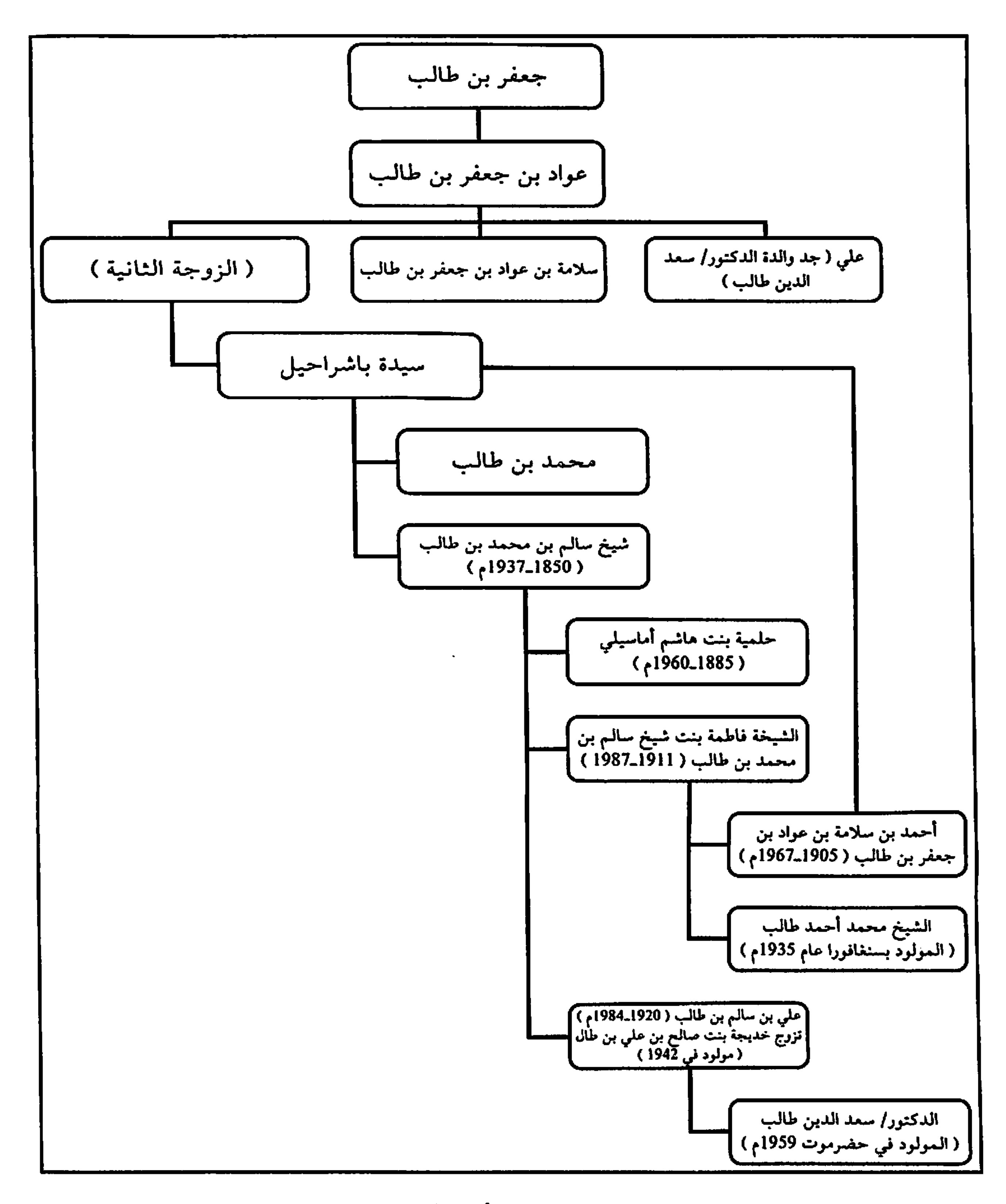
بالنظر إلىٰ إنجازات الشيخ سالم الباهرة وصيطه ، وكذٰلك ثروته التي ما زال أحفاده يتمتعون بها يستحق الشيخ سالم وأسرته الاهتمام العلمي والبحث في سياق دراسة الشتات الحضرمي وكذٰلك التاريخ الاجتماعي لسنغافورا . اقترحت أورليكي فريتاك إجراء مزيد من الأبحاث والدراسات عن الشتات الحضرمي لتشمل أثر الشبكات الأسرية علىٰ مجالات المال والأعمال الحضرمية ، بروز وهيمنة بعض الأسر ، خلفيات الأسر الحضرمية التجارية ، الوضع القانوني للحضارم في إطار المناطق الاستعمارية ، العلاقة بين الحضارم واليابانيين في جنوب شرق آسيا في النصف الأول من القرن العشرين ، تطور الشتات الحضرمي في النصف الثاني من القرن العشرين ، ردود الفعل للمرحلة الماركسية في اليمن ، إعادة اكتشاف تاريخ الأسر الحضرمية ، البحث في شؤون العلاقات الدينية والاقتصادية وكذٰلك مواضيع الهوية ، والانصهار ، وبروز طبيعة الشتات الحضرمي (فريتاك 1997 : 328 ـ 329) . السؤال الذي يفرض نفسه ما هي طرق البحث التي يمكن أن يستخدمها الباحثون للبدء في عملية استكشاف هٰذه المواضيع .

يعالج هٰذا الفصل كماً هاماً من المعلومات عن حياة حضرمي من المهجر يمكن أن تكون ذخيرة يستكشفها الباحثون : المعلومات والمعارف التي تم تناقلها عبر الأجيال من أحفاد الشيخ سالم ابن طالب . وفي سياق الفصل سيقوم الباحث باختصار بمحاولة استكشاف مجالات دراسات « الأفراد » الحضارم في المهجر وأوضاع أسرهم من خلال الاستفادة من المعلومات عن أسرة واحدة لاقتراح أنواع المعارف التي يمكن الحصول عليها في مثل ذٰلك المصدر العائلي ، ثم الاستنتاجات والخلاصات التي يمكن الخروج بها من هٰذا النوع من الأبحاث .

معلومات أسرة آل ابن طالب والمكتسبة عبر الأجيال عن الشيخ سالم :

المعلومات الآتية من أسرة آل ابن طالب عن الشيخ سالم حصل عليها الباحث من اثنين من أحفاده ، أحدهما سنغافوري هو الشيخ محمد بن أحمد بن طالب والآخر هو الدكتور سعد الدين ابن طالب . ولد الشيخ محمد في سنغافورا عام 1935 م ، حيث درس هناك في المدرسة الأنجلو صينية ، أما في لندن فقد تلقىٰ تعليمه في مدرسة لنكولن الحقوقية Lincoln Inn . لم يكمل الشيخ محمد دراسته في القانون ، وبدلاً عن ذٰلك فضل أن يشق طريقه كتنفيذي في مجال المال والأعمال بالاشتراك مع بعض الشركات متعددة الجنسية ، وأمضىٰ 18 عاماً من عمره متنقلاً من قطر إلىٰ آخر منها : عدن ، والهند ، وجاكرتا ، والسعودية ، ثم عاد إلىٰ سنغافورا ليستقر بها بشكل نهائي عام 1980 م ، وهناك استهل أعماله التجارية الخاصة به .

أما ابن عم الشيخ محمد الدكتور سعد الدين ابن طالب فقد ولد في قرية تبقول في جِفِلْ بوادي حضرموت ، وأمضىٰ طفولته المبكرة في عدن . أما أسرته فقد هاجرت إلىٰ سنغافورا إبان الحكم الشيوعي جنوب اليمن . التحق سعد الدين بمؤسسة القسيس يوسف St. Joseph's Institution في طريق براس باساه Bras Basah Rd. في عام 1976 م رحل إلى القاهرة حيث درس الطب هناك وأصبح جراحاً . عاد إلى اليمن عام 1990 م ، وتم انتخابه عضواً في البرلمان اليمني عام 1997 م ، ممثلاً عن إحدى الدوائر الانتخابية في حضرموت ، وظل محتفظاً بعضوية البرلمان حتىٰ عام 2003 م . بعد ذٰلك عمل في المعهد الوطني الديمقراطي ، قبل التحاقه بعضوية الهيئة الوطنية العليا لمكافحة الفساد من 2007 م وحتىٰ 2009 م . عمل أخوه فهمي سفيراً لسنغافورا في اليمن . وصلة القرابة بين الشيخ محمد أحمد بن طالب ، والدكتور سعد الدين وجدهم الشيخ سالم موضوع البحث ، نجدها في شجرة العائلة غير المكتملة المعروضة أدناه :



صورة غير مكتملة لشجرة أسرة آل ابن طالب

يتذكر الشيخ محمد بن أحمد بن طالب أنه تلقىٰ معلوماته عن جده من أعمامه أبناء الشيخ سالم . أما الدكتور سعد الدين فيقول إن المعلومات تلقاها من الروايات التي سمعها من والده وأعمامه . وحسب هٰذا الكم من المعلومات العائلية ولد الشيخ سالم عام 1850 م في قرية سهل فقاها Sahil Fugaha وهي جزء من مجموعة قرىً تسمىٰ جِفِلْ التي تقع قرب الحوطة علىٰ بعد كيلو مترين من شبام ، و10 كيلومترات من سيئون عاصمة السلطنة الكثيرية ، بوادي حضرموت . في شبابه عمل الشيخ سالم برعاية الخيل الذي ملكه زوج والدته الشيخ أحمد بن طالب . في حوالي عام 1866 م ، وفي سن السادسة عشرة غادر الشيخ سالم مهاجراً باحثاً عن مصدر رزق وعن والده الذي كان قد غادر إلىٰ بتافيا (جاكرتا) عاصمة جزر هولندا الشرقية ، وفتح بها متجراً صغيراً . لا شك أن الشيخ سالم قد سمع بعض الروايات عن حضارم آخرين كونوا ثرواتهم في جنوب شرق آسيا ، وحيث كان آل ابن طالب يبحثون عن ثروات عبر عدة أجيال قبل مولد الشيخ سالم .

بدأ الشيخ سالم أعماله في بنجارماسين Banjarmasin علىٰ ساحل بورسيوا الجنوبي ، حيث تاجر بالجواهر الصفراء التي كان يحتفظ بها في طيات عمامته . بعد ذٰلك اشتغل بتجارة ملابس الباتيك التي باعها لأهل الداياك . حصل على الباتيك من مصنع في بنجارماسين ، وحملها علىٰ ظهره منتقلاً بين قرى الداياك لبيعها . كان أهالي الداياك يعطونه بعض المحاصيل التي يجمعونها ، ويقوم بمقابل ذٰلك بجلب محتاجاتهم وطلباتهم من المدينة . فيما بعد عمل في مجال أخشاب الصبار التي يحصل عليها من سكان الغابات . يقول الشيخ محمد أحمد بن طالب أن السلطات الاستعمارية الهولندية عينت الشيخ سالم (لورد منطقة المانور) في سبيوتا Ciputa من ضواحي جاكرتا ، وهناك شيد الأكواخ وأجّرها . استثمر ثروته الناشئة في العقار مهيمناً علىٰ 80 ٪ من باسار بارو في قلب جاكرتا علىٰ مقربة من مكتب البريد .

في مرحلة من مراحل حياته لم ينج الشيخ سالم من المتاعب فقد داهمه الإفلاس وتم إنقاذه من قبل السيد محمد بن أحمد السقاف الذي كان عميداً لأسرة آل السقاف الشهيرة في سنغافورا . أشار كلارنس سميث (1997 ـ 300) أن نونج شك Nong Chik امتلك كثيراً من العقارات في جوهور وسنغافورا بما فيها فندق رفلس Raffles Hotel وشركة سنغافورا للسفن البخارية التي قامت بنقل الحجاج من جنوب شرق آسيا إلىٰ مكة . أوضح الشيخ محمد أن نونج شك وظف الشيخ سالم المفلس عاملاً في عقارات السقاف الكبرىٰ في كوكب Kukup جوهور . وفي فترة لاحقة رقاه إلىٰ وظيفة جامع إيجارات لعقارات نونج شك في سنغافورا . إن من يستمع للشيخ محمد وهو يقص كيف أن جده أنقذ من قبل نونج شك ، يشم في حديثه رائحة الامتنان التي ينفح عبيرها عبر الأجيال ، وربما أن هناك شعور خاص وإحساس بحسن النية تجاه آل السقاف لمدهم يد العون للشيخ سالم عندما تقطعت به السبل ، أما فيما يتعلق بمساعدة نونج شك يؤكد الشيخ محمد ابن طالب بقوله « أعجبتني روح التعاون التي كانت تخيم على المجتمع العربي في تلك الحقبة من الزمن » .

سافر الشيخ سالم إلى الحجاز لأداء فريضة الحج (حينها كان الذهاب للحج يستغرق عامين) حوالي عام 1900 م ، ثم تزوج امرأة من البوسنة اسمها حلمية آماسِلِي وكان عمرها عند الزواج 15 سنة . عاشت حلمية حتىٰ عام 1960 م . البوسنة كانت في تلك الفترة جزءاً من الإمبراطورية العثمانية التركية ، ولهٰذا اعتبرت حلمية امرأة تركية . ويذكر أن أحد أحفادها سمي حلمي تيمناً باسمها (عين سفيراً لسنغافورا في اليمن) . خلَّف الشيخ سالم عشرة أطفال من حلمية وحدها . لٰكن حلمية لم تكن الزوجة الوحيدة ، فقد كان الشيخ سالم متعدد الزوجات وكثيراً ما كانت في عقده في نفس الوقت أربع زوجات . وبلغ مجموعة من خلفهم 27 . يتذكر الدكتور سعد الدين أن جدّه الشيخ سالم تزوج من 15 ـ 20 امرأة لم تنجب إحداهن أطفالاً من بين

زوجاته عربيات ، وواحدة من مالابار ، وثلاث من إندونيسيا إحداهن داياكية توفيت في حضرموت .

استقر المقام بالشيخ سالم وزوجته حلمية في سنغافورا التي كان يمتلك فيها حوالي 400 محل تجاري ، 36 منها في شارع كولمان Coleman وحده . يعتقد الدكتور سعد الدين أن جده الشيخ سالم أثرىٰ فرد حضرمي في العالم بين عامي 1920و1937 م العام الذي توفي فيه ، رغم أن آل الكاف كانوا أغنىٰ أسرة حضرمية آنذاك . لم يدخل الشيخ سالم بناته المدارس لٰكنهن تلقين تعليمهن في المنزل ، وجميعهن تعلمن اللغة العربية . يبدو أن الشيخ سالم ظن أن أبناءه نالوا القسط الذي يحتاجون إليه من التعليم ، لأنه عندما أسس شركته الأسرية عام 1922 م ، عين أكبر ثلاثة من أبنائه نظّاراً عليها في سنغافورا ، يذكر الدكتور سعد الدين أن كرم الشيخ سالم لم يقتصر علىٰ أقاربه المباشرين بل تعداهم إلىٰ أقاربه المحتاجين . يتضح ذٰلك من أنه كان له ثلاث وقفيات ، وقفيات خاصة بأسرته ووقفيات لأقاربه ، وأخرىٰ للمحتاجين من المسلمين . الجدير ذكره أنه حتى اللحظة ما زال بعض أقارب الشيخ سالم يعتمدون في معيشتهم على الدخل الذي يتلقونه من وقفياته .



صورة للطابع البريدي للدولة الكثيرية ويظهر فيه القصر الذي شيده الشيخ سالم بن محمد بن طالب في تبيبقول في حضرموت

افتتح الشيخ سالم متجراً خاصاً بالباتيك في منطقة شينج آلي Change Alley قرب فندق رافلس ، ودخل عالم تجارة المطاط . تعددت أماكن سكن الشيخ سالم في سنغافورا ، اثنان منها بالقرب من محال تجارية في شارع العرب ، وما زالت تحت ملكية وقفية الأسرة حتى اليوم ، وقد أقيم مطعم عربي يسمى Café Le Cair@Al Majlis أسسه الدكتور أمين ابن طالب ، أخ للدكتور سعد الدين ، والسفير حلمي .





صورة المحلات التجارية في شارع العرب والمطعم التابع للدكتور أمين ابن طالب

عاش الشيخ سالم في قصر ضخم في طريق براص باساه Bras Basah ، في الموقع الذي يشغله حالياً فندق كارلتون Carlton Hotel . كان والد الدكتور سعد الدين قد ولد في ذٰلك القصر عام 1920 م . بعد ذٰلك انتقل إلىٰ منزل آخر في طريق كافناغ Cavenagh Rd ، الذي ولدت فيه شقيقة الشيخ محمد أحمد بن طالب عام 1930 م . في فترة لاحقة انتقل إلىٰ منزل آخر في 65 طريق لليود Llyod Rd ولد فيه الشيخ محمد بن أحمد بن طالب عام 1935 م .

الحق يقال إن الشيخ سالم لم ينس مسقط رأسه ؛ فقد ظل محتفظاً بعلاقة متينة بحضرموت ، وكان له تأثير كبير هناك رغم أنه كان يعيش في سنغافورا . كان أحد الداعمين الأساسيين للدولة الكثيرية في سيئون . يروي الدكتور سعد الدين أن أعداء الشيخ سالم في حضرموت حاولوا مرة من المرات ابتزازه ، وذٰلك بتهديده بمدفع كان موضوعاً علىٰ تَبَّة تطل علىٰ جفل ، لٰكن الشيخ سالم لم ينثن لذٰلك التهديد . جاء رده حين أخبر من يقفون وراء أعدائه في جزر هولندا الشرقية بأنه إذا كان أعداؤه استخدموا رصاصاً من فضة ، فإنه سيصنع رصاصاً من ذهب . إن ذٰلك الموقف يعني أن الشيخ سالم كان على استعداد لأن يخصص جزءاً من ثروته الهائلة للإنفاق علىٰ من يؤيده في حضرموت ليفشلوا المؤامرة التي حيكت ضده . اشتهر الشيخ سالم بقوة تأثيره في حضرموت حتىٰ إن البريطانيين طلبوا منه المساعدة في حل النزاعات القبلية عام 1918 م . « توجت تلك الفترة بتوقيع معاهدة سلام قبلية تحت رعاية بريطانية » علىٰ حد تعبير الدكتور سعد الدين ابن طالب .

استمرت اهتمامات الشيخ سالم بوطنه ، وقد عبر عن ذٰلك بقراره بناء منزل ضخم في قرية تبيقول إحدىٰ قرىٰ جفِل في حضرموت قرب مسقط رأسه في سهل فوقاها ، لإعادة تسكين أسرته هناك بدلاً من سنغافورا وذٰلك قرب نهاية عمره المديد . في عام 1937 م ، وكان عمره 87 عاماً آنذاك ، أخذ جميع أفراد أسرته بما فيهم الشيخ محمد أحمد بن طالب الذي كان عمره سنتين في رحلة

إلى الجنوب العربي . وكان الشيخ يرمي إلىٰ توطين أفراد أسرته في المنزل الكبير الذي بناه في تبيقول ، لـٰكن المنية وافته في عدن بعد مرور شهرين من وصول السفينة التي كانت تقله وأسرته إلىٰ عدن . قام أفراد أسرته بدفنه في عدن ، وعادوا أدراجهم إلىٰ سنغافورا . لـٰكن ذٰلك لا يعني أنهم أداروا ظهورهم لحضرموت . يؤكد الدكتور سعد الدين أن أبناء الشيخ سالم شيدوا مدرسة في جفِل عام 1950 م سميت مدرسة الطالبيين . ومما يدعو للأسف أن تلك المدرسة دمرت منذ سنوات وهي في عداد الخرابة الآن . إلىٰ ذٰلك ذكر الشيخ محمد أن عدداً من أقارب الشيخ سالم تعلموا العربية وتحدثوا بها بطلاقة ومنهم الشيخ محمد ، والدكتور سعد الدين ، والدكتور أمين علي بن طالب ، والسفير حلمي ابن طالب . والقصر الذي شيده الشيخ سالم في تبيقول ما زال قائماً ، وظهرت صورته في أحد الطوابع البريدية للدولة الكثيرية ، كما سبقت الإشارة ، وتم وصفه علىٰ أنه أحد قصور آل كثير . الجدير ذكره أن الدكتور سعد الدين ولد في ذٰلك القصر عام 1959 م ، واستخدمه مقراً رئيساً له ، عندما كان عضواً في البرلمان اليمني ممثلاً عن شبام عام 1997 م .



صورة آل ابن طالب من اليسار الدكتور سعد الدين ،
والشيخ محمد والدكتور أمين ، أمام مطعم الدكتور أمين سنغافورا

إذا كان الشيخ الكبير قد فارق الحياة إلا أن شركته لم تمت ، بل ما زالت موجودة حتى اللحظة في شكل استثمار في العقار الذي يديره النُظَّار . تركز الاستثمار العقاري في ثلاث مدن كبرىٰ هي : سنغافورا ، وجاكرتا ، والقاهرة ، كان الشيخ سالم قد اشترى الكثير من العقارات أثناء حياته في سنغافورا إلا أن الاستثمار في مصر اسْتُهِل بعد وفاته ، وذٰلك عندما استخدم أفراد أسرته جزءاً كبيراً من ثروته التي جمعها طوال حياته لشراء قطعة أرض في القاهرة عام 1939 م ، وبنوا عليها عمارة آل ابن طالب التي افتتحوها عام 1950 م ، وما زالت بحوزتهم حتى الآن . بالنسبة لإندونيسيا فقد أممت الحكومة عقارات الأسرة في جاكرتا في الخمسينيات من القرن العشرين ، أما أهم عقارات أسرة آل ابن طالب فهي في سنغافورا وتمثل أهم أصول ثروتهم .

شملت شركة أسرة الشيخ سالم الكثير من العقارات في سنغافورا . عندما حانت وفاة الشيخ عام 1937 م ، بلغ ما له حوالي 400 متجر في سنغافورا وقيمتها حوالي مليوني دولار أميركي ، في عام 1947 م اشترىٰ ثلاثة من أبناء الشيخ سالم قطعة أرض في شارع أورنج قروف Orange Grove Rd بمبلغ 40000 دولار أميركي باعوها في وقت لاحق لشركة الأسرة التي شيدت عليها مباني ضمت في مجموعها 60 شقة ، واحتفظوا بملكيتها حتىٰ عام 1997 م ، عندما قررت أمانة الأسرة هدم المباني وبناء بدلاً عنها مجموعة مبانٍ عالية مؤثثة ومزودة بالخدمات .

شكلت أمانة الأسرة مركز ثروة الأسرة بكاملها ، تزوِّد أفرادها المنتشرين في مختلف بقاع العالم بالدخل . بدأ التنفيذ الفعلي لمجموعة المباني العالية عام 1997 م ، وأكمل البناء عام 2000 م ، وتدر المباني الآن 75 ٪ من دخل أمانة الأسرة . أفاد الشيخ محمد أحمد بن طالب أن أمانة الأسرة ما زالت تمتلك حوالي 30 محلاً تجارياً في سنغافورا منها 18 محلاً في شارع بورفيس

Purvis Streel ، والبقية موزعة على طريق Beach Rd ، وشارع العرب ، وطريق الحج ، وشارع بيسار Besar Jalan ، والحي الصيني التجاري .

لم يبق من عمر أمانة الأسرة سوى سنوات معدودة ؛ تحديداً ينتهي سريان مفعول الأمانة في 26 سبتمبر عام 2029 م أي قبل حلول الذكرى الحادية والعشرين لوفاة صغرى بنات الشيخ سالم التي وافتها المنية في 6 أكتوبر 2008 م . ويتكهن الدكتور سعد الدين أنه مع نهاية سريان مفعول الأمانة ستفقد الأسرة الرابط المتين الذي ظل يربط بين المستحقين من الأمانة منذ وفاة الشيخ سالم . أولئك المستحقون يعيشون الآن على الأقل في 15 بلداً منها : أستراليا ، وبلجيكا ، وكندا ، ومصر ، وفرنسا ، وإندونيسيا ، وإيرلندا ، والأردن ، وماليزيا ، ونيوزيلاندا ، والسعودية ، وسنغافورا ، وسيرالنكا ، وتركيا ، والولايات المتحدة الأميركية ، والإمارات العربية المتحدة ، وبريطانيا ، واليمن . يقول الشيخ محمد إن بعض أحفاد الشيخ سالم الأستراليين لديهم الرغبة في تعلم اللغة العربية .

ملاحظات ختامية :

أبرزت الصفحات السابقة مثالاً لمصدر هام لمعلومات مفيدة للمؤرخين الاجتماعيين ، والباحثين الآخرين . كما تبين كيف أن ذخيرة المعلومات الأسرية التي تم تناقلها عبر الأجيال ، يمكن أن يستخدمها الباحثون الذين يدرسون أفراد وأسر الحضارم في المهجر . هناك عدة ملاحظات يمكن طرحها عن اللوحة التي قدمها البحث عن الشيخ سالم ابن طالب في حضرموت في معرض حديثهم عن حياته المليئة بالإنجازات ، على الأقل اثنان من أحفاده . تلك اللوحة تصور بوضوح الشيخ سالم كونه المؤسس العظيم للأسرة . فقد خلَّف الشيخ سالم لأسرته ليس فقط الثروة المادية الكبيرة ، والاسم المميز في حضرموت وأرض المهجر التي بها مجتمع حضرمي ، بل الإحساس بالهوية الجماعية ،

كونهم أعضاء لأسرة مرموقة وعريقة لها مؤسس ذو سمة مميزة . الشعور بالصلة المستمرة الصامدة عبر العصور بالشيخ سالم تم تعزيزها ، من خلال تذكر رواية أو إعادة رواية صفحات من تاريخ حياته الحافل بالإنجازات ، وحتىٰ عن طريق الأسماء التي نقلت إلىٰ بعض أقاربه . فالشيخ محمد ـ مثلاً ـ سمي بهٰذا الاسم تيمناً بجده الأكبر (والد الشيخ سالم) بينما السفير حلمي ابن طالب سمي تيمناً بجدته حلمية آماسِلّي .

يمكن الوصول إلىٰ بعض الاستخلاصات المبدئية حتىٰ من خلال مشاهدة مواقع منازل الشيخ سالم والمحلات التجارية في سنغافورا في العقود الأولىٰ من القرن العشرين ، كما تقول ذاكرة الأسرة المعلوماتية . تبين محلات الشيخ سالم التجارية في منطقة Change Alley وشارع العرب أنه كان مندمجاً في الحياة التجارية الآسيوية في مستعمرة سنغافورا . أما اختياره لأماكن متميزة في الضواحي في طريق كافيناج Cavenagh Rd (القريب من مبنى الحكومة ، وقصر الحاكم البريطاني) وطريق للويد Lloyd (المتفرع من Oxley Rd طريق أكسلي ، والقريب من طريق أورشارد Orchard Rd فقد وضعته في جوار النخب الصينية ، والآسيوية ، والأوربية . أما قصره في منطقة براس باساه Bras Basah فقد أشركته في منطقة النخبة اليورو آسيوية . إن اختيارات الشيخ سالم أماكن السكن في مجموعها تؤكد أنه كان يحتل مكاناً مرموقاً ـ أدبياً ومجازياً ـ بين طبقة النخب المتعددة الأجناس ذات الطبيعة الخاصة في مستعمرة سنغافورا . كان ذٰلك أمراً طبيعياً إذا ما أخذنا في الاعتبار ثروته الهائلة وما امتلكه من عقارات وأراض ، تلاءمت مع طبيعة تلك الطبقة التي ضمت نخباً غنية ومؤثرة من خلفيات متنوعة . إن مستعمرة سنغافورا تقع بشكل كبير ، تحت ملكية النخب الآسيوية من مثل الشيخ سالم من الملاك الكبار ، والمستحقين والداعمين الأساسيين للنظام الاستعماري .

إن تاريخ حياة الشيخ سالم زود أولاده وأحفاده بالدور النموذجي للاعتماد على النفس والتعهدات المشتركة راسماً لوحة الشجاعة في مرحلة الشباب التي تمثلت بمغادرته حضرموت باحثاً عن الثروة في بلاد نائية ، وإصراره الدائم وحرصه علىٰ تحقيق النجاح ، متحملاً بجلد وصلابة حتى الوجه القبيح للإفلاس الذي قلل من شأنه لفترة مؤقتة حين اضطر للعمل عاملاً بسيطاً وعادياً . عرف عنه حسن التدبير والاقتصاد والجد والعمل حتىٰ ما كان منه شاقاً . يرى الشيخ محمد أحمد بن طالب أن جده تعلم تلك القيم من أصدقائه الصينيين الذين علموه أيضاً كيف يستخدم الآلة الحاسبة القديمة ، ويضيف أن الشيخ كان يقدر تقديراً عالياً إحساس العزة والشرف والمعايير الأخلاقية العالية التي يتمتع بها الصينيون ، حيث كانت وحدتهم وتماسكهم في كلمتهم . ويروي الشيخ محمد عن جده أن الصينيين علموه أن الإنسان لا يمكن أن يكون ناجحاً في أعماله التجارية المالية إلا إذا تعرض للإفلاس ثلاث مرات . تجدر الإشارة إلىٰ أن الشيخ سالم استخدم جزءاً من ثروته الطائلة لمساعدة المحتاجين من خلال الأعمال الخيرية .

تصور ذخيرة الأسرة المعرفية الشيخ سالم علىٰ أنه الأب الحنون الذي سخر حياته وثروته لأسرته ولحضرموت . يفسر الدكتور سعد الدين خطة جده لأخذ أبنائه إلىٰ أرض أجدادهم في جِفِلْ بوادي حضرموت علىٰ أنها دليل علىٰ مدى القيم التي أعطاها لهم ويراها فيهم . كان الشيخ سالم يحاول إعادة أبنائه إلى الجذور وأعد لهم قصراً كبيراً يضمهم جميعهم . يعد تمسك الشيخ سالم بهويته الحضرمية وعلاقاته بها طوال حياته محوراً هاماً للذخيرة المعرفية للأسرة . في حين أن الشيخ سالم ذاع صيته في سنغافورا كرجل أعمال ناجح ومالك لأراض وعقارات ساهم بسخاء في الأعمال الخيرية ، فإن ما عرف عنه في حضرموت تأثيره السياسي قائداً قبلياً هاماً . هٰذا الوجه

للشيخ سالم يتضح بشكل حيوي في قصة بناء القصر الضخم والرصاص الذهبي .

هٰذا العرض المقتضب لذخيرة الأسرة المعرفية لا شك يحفز ويشجع علىٰ إجراء مزيد من الأبحاث المشابهة . إضافة إلىٰ هٰذا العمل قمت ببعض الأبحاث عن كيف صور الإعلام المطبوع خصوصاً The Straits Times في العقود الأولىٰ للقرن العشرين الشيخ سالم . وآمل أن أقدم ذٰلك في كتاب أو مقال قادم . وأعتقد أن هٰكذا عملاً سيمكننا من المقارنة بين الشخصية العامة كما صورتها الصحافة ، واللوحة التي تم نقلها عبر ذخيرة الأسرة المعرفية (التاريخ الشفوي) ، وسيؤدي ذٰلك إلىٰ إثراء معارفنا وإدراكنا للشتات الحضرمي وكذٰلك التاريخ الاجتماعي لسنغافورا .

المراجع :

1 - Clarence-Smith, W.G. (1997). Hadrami entrepreneurs in the Malay world, c. 1750 to c. 1940. In U. Freitag & W.G. Clarence-Smith (Eds.). Hadrami traders, scholars and statemen in the Indian Ocean, 1750s-1960s (pp.297 - 314). Leiden, New York and Koln: Brill.
Call no.: RSEA 304.809533 HAD

2 - Freitag, U. (1997). Conclusion: The Diaspora since the age of independence. In U. Freitag & W.G. Clarence-Smith (Eds.). Hadrami traders. Scholar and statesmen in the Indian Ocean, 1750s-1960s (pp.315 - 329). Lieden, New York and Koln: Brill
Call no.: RSEA 304.809533 HAD

3 - Freitag, U. (2002). Arab merchants in Singapore: attempt of collective biography. In H. de Jonge & N. Kaptien (Eds.). Transcending boarders: Arabs, Politices, Trade and Islam in southeast Asia (pp.109 - 142). Leiden: KITLV press.
Call no.: RSING 305.8927059 TRA

التحويلات المالية من جزر هولندا الشرقية إلىٰ حضرموت في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية :

هوب دي يونق **Huub de Jong**



صورة لشابان في طريقهما إلىٰ حريضة

قبل الحرب العالمية الثانية انتعشت التجارة بين جزر هولندا الشرقية وحضرموت وشملت نقل الركاب وأمور التجارة والمال . احتضنت المستعمرة الهولندية أكبر جالية حضرمية في جنوب شرق آسيا . ومع نهاية الثلاثينيات بلغ تعدادهم 80 ألف فرد عدد كبير منهم ولدوا في حضرموت موطنهم الأصلي الذي يتجه إليه المئات منهم سنوياً . الهجرة كانت ذكورية في مجملها . وكان الرجال يقومون بزيارة أقاربهم وفي نفس الوقت يبيعون البضائع عبر المحيط ويشترون أخرىٰ للتصدير . يذهب الأبناء إلىٰ وطنهم الأصلي وأرض أجدادهم للالتحاق بالمدارس الدينية وللتشبع بقيم وسلوكيات العرب . أما الأسر الثرية فكثيراً ما كانوا يمتلكون منزلاً ثانياً في حضرموت ، وعدد لا بأس به من المهاجرين الناجحين فضلوا قضاء ما تبقىٰ لهم من العمر في مسقط رأسهم . علاوة علىٰ ذٰلك كانوا يرسلون كميات كبيرة من المال سنوياً لأهلهم وأقاربهم

المحتاجين في حضرموت . في البدء كانت تلك الدراهم تسلم عن طريق أحد أفراد الأسرة ، أو صديق ، أو شخص معروف لديهم ؛ وفي وقت لاحق أصبح من المعتاد تحويلها عن طريق البنوك . في نهاية الثلاثينيات وبداية الأربعينيات بلغ ما يحول سنوياً حوالي 7 مليون جنيه عبر البنوك الهولندية والبريطانية [1] . لكن المعاملات البنكية لم تحل كلياً محل تسليم الدراهم شخصياً إلى الأقارب . كانت التحويلات المالية أهم وسيلة لدعم السكان في حضرموت . علاوة على ذلك ساهمت تلك التحويلات في استمرار دوران عجلة الاقتصاد الإقليمي في منطقة قاحلة ، فقيرة ومكتظة بالسكان . كانت مصادر العيش التقليدية كالزراعة ، ورعي الأغنام والإبل ، والتجارة المحلية في غاية الاضمحلال لكي تفي برفد ما بين 200000 ـ 300000 نسمة وتوفير الغذاء لهم (لا توجد إحصائيات دقيقة) [2] تمت الاستفادة من التحويلات المالية لشراء الغذاء والمنتجات الأخرى .

فرض الاحتلال الياباني لجزر هولندا الشرقية عام 1942 م نهاية سيئة ومفاجئة للتواصل الشخصي والتحويلات المالية . من يوم إلى آخر عاش سكان حضرموت بدون دعم مادي من أقاربهم في تلك الجزر ، ولم يتمكنوا من استعادة ممتلكاتهم هناك . أدى ذلك إلى زيادة المعاناة لجزء كبير من سكان حضرموت أصبحت الحالة أسوأ من ذلك بسبب ندرة الأمطار في تلك السنوات العجاف المتتالية ، وكانت زراعة الحبوب والمحاصيل في وادي حضرموت شبه مستحيلة . عام 1943 م أصابت البلاد مجاعة دامت عامين وأودت بحيات المئات بل الآلاف خصوصاً عام 1944 م . قام المبعوث الهولندي في جدة فان دور مولين Van der Meulen بداية عام 1944 م بزيارة إلى حضرموت

---

(1). Dengimans H.H., Kort Verslag Dienstries Hadramaut en besprekingen Kamaraan, 18 April 1947; Cf. Lekon 1997:265.

(2). Brief van Britse consul Batavia aan gouverneur-general Nederlands-Indie, 15 March 1948.

ووجد أن المعونات البريطانية للسكان المحتاجين أقل من الحاجة الملحة لهم . وقد مارس الضغط على الحاكم البريطاني في عدن ـ الذي طلب رأيه في هٰذا الشأن ـ ليقوم بإرسال كميات أكبر من المواد الغذائية إلى المناطق المتضررة . وبأقصىٰ سرعة ممكنة قام البريطانيون بفتح مجال النقل الجوي عبر السلاح الملكي البريطاني ، لإسقاط المواد الإغاثية من عدن إلىٰ حضرموت وخاصة مناطق المجاعة القاتلة ؛ حيث أقيمت مطابخ المرق والشوربة . في مرحلة لاحقة تم توريد وتركيب مضخات المياه ، وأعطيت قروض زراعية ميسرة . من خلال هٰذه الوسائل وغيرها من وسائل الإغاثة التي دامت حتىٰ عام 1947 م تمكنت السلطات البريطانية من رفع وإزاحة أسوأ مظاهر البؤس والتعاسة [1] .

لم يكن غرض فان دور مولين من سفره إلىٰ حضرموت وزيارته لمناطقها (عام 1931 م) المشاركة في الإغاثة ، ولٰكن ليوضح للحضارم الذين عزلوا عن أهلهم وممتلكاتهم في الجزر أن الحكومة الاستعمارية من منفاها في أستراليا لم تنسهم . وحيثما قابل الحضارم أكد لهم أن الحكم الهولندي للجزر سوف يستعاد ، وأن الرعايا الهولنديين الذين بلغ عددهم آلافاً مؤلفة سيسمح لهم بالعودة إلى المستعمرة . كما أن السلطة الاستعمارية تنوي السماح بإرسال التحويلات المالية بعد هزيمة اليابانيين . توقع رئيس البعثة الدبلوماسية الهولندية نتيجة مرضية للحرب لصالح هولندا . نظراً للمصالح الاقتصادية الكبيرة للحضارم في جزر هولندا الشرقية توسَّل فان دور مولين بعد رحلته إلىٰ حضرموت إلى السلطات الهولندية في المنفىٰ والممثلين البريطانيين في موقع الأحداث لفتح قنصلية هولندية في المكلا ، لتقوم برفع تقارير للبعثة الهولندية في جدة . خلافاً لموظفي الخدمة المدنية ـ في الماضي ـ الذين كتبوا بعبارات أقل مجاملة عن الحضارم ، كتب فان دور مولين في تقريره :

(1). Meulen, D. van der, Beschouwingen omtrent de toekomstige organisatie onzer vertegenwoordinging in de Arabische Near East landen, 14 May 1945.

« كيف أن التواصل المنظم والأفضل سيصبح أحسن مع هٰذا البلد (الجزر) . وكيف ستصبح الحياة المادية في حضرموت ، والتحويلات المالية يجب أن تُسَهَّلْ ، وهجرة الفائضين من السكان الذين لم يجدوا لهم مكاناً في هٰذه المنطقة الصحراوية يجب أن تشجع . إن جزر هولندا الشرقية مترامية الأطراف ، وكانت على الدوام متعاطفة مع الحضارم ، ومنحتهم فرصاً عادلة في التجارة ، والثقافة ، والصناعات الناشئة . والسلطات الملكية الهولندية تعتبرهم رعاياها »[1] .



صورة لشبام [صورة فان دور مولين عام 1944م] ، وتوجد في متحف تروبن في أمستردام
Tropen Museum Amsterdam

(1). Ibid.



صورة أخرىٰ لمجموعة من النساء والبنات من شبام توجد في نفس المتحف

أراح ذٰلك الموقف أدمغة الحضارم الذين كانوا قد انقطعوا كلية من أي معلومات عن التطورات في الجزر ، وحداهم الأمل إلى اللحظة التي تعود فيها علاقات ما قبل الحرب إلىٰ مجراها الطبيعي ، كما كانت . بيد أن آمالهم خابت في مرحلة ما بعد الحرب عندما أخفقت الحكومة الاستعمارية العائدة من المنفىٰ في الوفاء بوعودها بعد أن فقدت جزءاً من مساحتها لصالح الجمهورية الإندونيسية الوليدة . تَطلَّب إعادة بناء الاقتصاد الاستعماري الحد من الهجرة ، وأن يسمح لأقل كم من التحويلات المالية بمغادرة البلاد . سُمِح فقط للحضارم الذين اعتبروا رعايا هولندا ، والذين كانوا لا غنىٰ عنهم لإنعاش اقتصاد الجزر بالعودة إلىٰ إندونيسيا . أما تحويل الأموال من المستعمرة إلىٰ حضرموت فقد ظل محظوراً [1] . أما موضوع العودة إلى الجزر فقد كان مستحيلاً بدون أموال من خارجها . بالمثل أي بدون تحويلات مالية ظلت الظروف المعيشية في حضرموت كما هي دون أي تغيير يذكر . كانت تلك الأسباب وراء مطالب الحضارم في جانبي المحيط الهندي السلطة الاستعمارية بإعادة النظم التي كانت سائدة قبل الحرب .

(1). "Kort verslag dienstries", 18 April 1947.

الإدارة الاستعمارية لم تكن ميالة لتقديم العون والمساعدة ، وحتىٰ بعد مرور قرابة عام ونصف من استسلام اليابان في يناير 1947 م ، فتحت المجال للتحويلات بشكل جزئي . أقرت الحكومة الهولندية ما عرف بخطة التحويل المقنن التي بموجبها سُمِح للحضارم ومن عرفوا آنذاك بالأجانب الشرقيين كالهنود والصينيين بتحويل مبلغ 36 جنيهاً ، كل ثلاثة أشهر لأهلهم وذويهم في وطنهم الأصلي[1] . كان ذٰلك المبلغ بالنسبة للمحتاجين له أقل من نقطة في محيط مقارنة بما كان يصلهم قبل الحرب . ذٰلك النظام زاد قلق ومعاناة سكان حضرموت وجعلهم أكثر بؤساً .

لتهدئة حفيظة الحضارم ، وإعادة النظر في الوضع السائد حينئذ قام المبعوث الهولندي الجديد في جدة دينقيمانز Dingemans بزيارة تفقدية لحضرموت في الفترة من 28 مارس إلىٰ 3 إبريل عام 1947 م[2] . أثناء تنقله شاهد بأم عينيه أن الوضع الاقتصادي للسكان أبعد ما يكون عن الرخاء . في بعض الأماكن التي وصلتها التحويلات من سنغافورا ـ مرة أخرىٰ ـ منذ حوالي 6 أشهر بدأت الآثار تظهر وتؤتي ثمارها . لٰكن المستفيدين من ذٰلك بشكل رئيسٍ هم أبناء الأسر الثرية ، غير أنهم نادراً ما كانوا يستثمرون القطاعات الإنتاجية من الاقتصاد . تم استخدام الأموال المستلمة لإعادة ترميم وبناء بيوتهم أو شراء سيارات ، وأدوات الرفاهية الأخرىٰ بدلاً من صرفها لأغراض تعليمية وتربوية أو زراعية . السواد الأعظم من السكان عاشوا ظروف الفقر المدقع ، وقد بلغ الحال ببعضهم إلىٰ بيع ممتلكاتهم كلياً أو جزئياً للمرابين من أجل أن يتعايشوا مع الظروف أثناء الأزمة . ويبدو أن البعض قد انتابهم القلق والهلع ورغبوا في مغادرة حضرموت من أجل بيع عقاراتهم وممتلكاتهم في المستعمرة .

---

(1). "Berief Britse consulu Batavia", 15 March 1948

(2). "Kort verslag dienstreis" 18 April 1947. See also Dingemans 1973:184 _ 203.

أثناء زيارته التفقدية لحضرموت قام دينقيمانز بزيارة لكل من حريضة ، وشبام ، وسيئون وتريم . وفي كل مكان حل فيه قابل الحضارم المعنيين بأمر التحويلات ، وقد عبروا جميعاً عن رفضهم قرار الإدارة الاستعمارية بعدم السماح بإعادة إرسال التحويلات إلىٰ حضرموت . أما في المكلا فقد قام السيد علوي بن أبو بكر العطاس مؤسس ورئيس جمعية عرب إندونيسيا بتسليم دينقيمانز مذكرة مكتوبة بينت معاناة حضارم المهجر الإندونيسي التي تحملوها منذ عام 1942 م . « إن الدمار والخراب الشامل الذي أصاب العالم جراء عدوان دول المحور جعلنا دون مأوىً وحرمنا من متع ولذات الحياة . وحتى الآن ما زلنا نقضي أيام عمرنا بصعوبة بالغة ، لأننا لم نعد نملك سبل العيش . إننا نشعر الآن برغبة جامحة للعودة إلىٰ ديارنا الغالية علينا في جزر هولندا الشرقية ، في أقرب فرصة ممكنة ، وللتعهد عن قرب لثروات أسرنا في الشرق الأقصىٰ »[1] . ونيابة عن زملائه من المتضررين طلب العطاس من المبعوث الهولندي « أن يقوم بما في وسعه لإنقاذنا من المسامير التي تدق في نعوشنا ، وأن يسهل حالاً ضخ وسائل العيش »[2] . كما سلمت له في سيئون مذكرة التماس نصت علىٰ « أن كل ما تم ادخاره هنا كاحتياط للطوارئ قد تم صرفه ونفذ كلياً خلال الخمسة أعوام المنصرمة ، إن الناس بحاجة أكثر من أي وقت مضىٰ للمعونة المالية التي كانت ترد من ثرواتهم وممتلكاتهم في جزر هولندا الشرقية ، وذٰلك لسد حاجاتهم الشخصية وإنقاذ بلدهم من الانهيار »[3] .

ما أدهش دينقيمانز أن الناس الذين قابلهم كانوا ـ إلىٰ حد بعيد ـ غير مستوعبين للظروف التي تغيرت في المستعمرة . كان عليه أن يشرح ويعيد الشرح مرات ومرات آثار الحرب على الباسفيك ، وأن هناك فروقاً كبيرة جداً « جزر هولندا الشرقية قبل الحرب وإندونيسيا بعد الحرب » ، وأن الظروف

---

(1). Statement by Alawi Alattas, 29 March 1947.
(2). Ibid.
(3). Petition Seiyun, 31 March 1947.

الاقتصادية تغيرت جذرياً ، وأن البلاد مرت بمرحلة إنعاش وتماثل للشفاء كان فيها فرض قوانين صارمة على العملة خلالها أمراً لا مفر منه[1] . ولذٰلك السبب فإن الأمر يحتاج إلىٰ زمن كافٍ قبل أن تعود التحويلات المالية إلىٰ ما كانت عليه ، وأن يفتح باب الهجرة علىٰ نطاق واسع علىٰ مصراعيه . أما ما غض الطرف عنه فهو مسألة أن هناك احتمالاً أن تقوم هولندا مجبرة علىٰ تسليم السلطة إلىٰ إندونيسيا المستقلة ، وذٰلك نتيجة للكفاح الدائر من أجل الاستقلال ، وبسبب ضغوطات خارجية . علىٰ هامش مقابلته مع من يهمهم الأمر وفي خطوة ذات لمسة دبلوماسية علىٰ ما يبدو ـ نصحهم بأن يسلكوا طريقاً آخر في حضرموت يؤدي إلىٰ تحريرها من أسر التحويلات المالية وحصولها على استقلال عِمادهُ الأجيال الصاعدة ، ولكي يتحقق ذٰلك لا بد من إحداث تغيير في العقلية ـ حسب رأيه . بدلاً من المجتمع السلبي « بلاد النوم والموت » ، لا بد من أن تصبح حضرموت بلداً يشع بالحيوية والنشاط شعارها « بلاد العمل أو الموت »[2] .

على الرغم من هٰذه المقولات ، كان المبعوث الهولندي وفي كل لقاء يعد بأن يبلغ حكومته عن القلق السائد بسبب حظر المعاملات النقدية . إثر عودته إلىٰ جدة ، كتب دينقيمانز إلىٰ حكومته حاثاً إياها علىٰ عدم الانتظار طويلاً قبل السماح بإعادة التحويلات المالية علىٰ ما كانت عليه ، لأن ذٰلك من شأنه أن يعزز النوايا الحسنة التي ما زالت موجودة تجاه الإدارة الاستعمارية . كما نصح جهات الاختصاص ـ بصورة خاصة ـ ألا يغيب عن ذهنها مصالح عامة الناس . إن تحويل مبالغ صغيرة لعدد أكبر من الناس سيكون عوناً أفضل من خدمة حفنة من الناس بدافع المحاباة . غير أن الحكومة الهولندية كانت لها أولويات أخرىٰ ، وسلّمت الأمور للتهادي .

---

(1). "Kort verslag dienstries" 18 April 1947

(2). Ibid.

في شهر مارس من العام 1948 م ، اتخذ القنصل العام البريطاني في جاكرتا السير فرانسيس شيفارد Francis Shephard موقفاً من أجل فقراء الناس في حضرموت ، فقد أبلغ القنصل العام الهولندي فان موك Van Mook أن المنطقة تمر بحالة طوارئ مستمرة ، وأن المبالغ المالية المسموح بتحويلها حسب الخطة الخاصة بذٰلك غير كافية . في نفس السياق قدم القنصل العام البريطاني ثلاث حجج تدعم مسألة تحويل مزيد من الأموال :

أولاً : التحسن الهام الذي حدث للأوضاع الاقتصادية في جزر هولندا الشرقية خلال الأشهر القليلة الماضية .

ثانياً : طبيعة الاعتماد غير المسبوق لحضرموت على التحويلات من أبنائها في المهجر .

ثالثاً : الدور الهام الذي لعبه الحضارم علىٰ مدىٰ فترة طويلة في التطورات الاقتصادية والاجتماعية والدينية في جزر هولندا الشرقية [1] .

في غضون ذٰلك ازداد الحال سوءاً في حضرموت . استقبل مينائي المكلا وعدن المئات من المهاجرين العائدين علىٰ متن سفن قادمة من الجزر الهولندية الشرقية ، معظمهم لا يملكون من النقد إلا ما يمكنهم من العيش بضعة أشهر ، يصبحون بعدها معتمدين على الدعم المالي من الخارج . قوائم المحتاجين ممن لهم أهل وأقارب في الجزر تزداد طولاً ، في حين أن بوادر المجاعة تلوح في الأفق [2] . صرح رئيس الجمعية العربية الإندونيسية في المكلا بأن حضرموت لا يمكن أن تستوعب كثيراً من المهاجرين العائدين بدون تحويلات مالية . مما أثار استغراب دينقيمانز عام 1948 م أن جاكرتا خصصت مبلغ مليون ونصف جنيه إسترليني من

---

(1). "Brief Britse consul Batavia" 15 March 1948

(2). Brief gezant Jiddah aan luitenant gouverneur-general, 7 September 1948

أجل الحجاج إلىٰ مكة ، ولٰكنها خصصت شيئاً لا يذكر للمحتاجين من ذويهم في حضرموت[1] .

استجاب لطلب القنصل العام البريطاني ـ الذي كان له صدىً أكبر من صرخات الحضارم الإندونيسيين داخل وخارج إندونيسيا علىٰ ما يبدو . قررت الحكومة الهولندية السماح بمساعدات مالية إضافية لحالات المعاناة الشديدة للأقارب بالدرجة الأولىٰ ، رغم أنه لم يكن هناك تقبل لتخصيص أكثر من ثلاثة ملايين جنيه سنوياً[2] .

بحلول ذٰلك الوقت أدركت الحكومة الهولندية أن خطة السماح بالتحويلات التي أقرت سابقاً لم تكن مرضية . نظراً لعدم وجود نظام تحكم دقيق علىٰ ذٰلك وعلى القيود المفروضة على التجارة أهمل ذٰلك النظام بشكل ممنهج ، وتم تهريب كميات كبيرة من الأموال إلىٰ خارج المستعمرة ، علماً بأن كمياتٍ لا بأس بها من التحويلات لم تصل إلىٰ أيدي الناس المستهدفين . علاوة علىٰ ذٰلك أخذ الحضارم العائدون إلىٰ وطنهم أموالاً أكثر مما سبق الاتفاق عليه . بما أن نظم التسريب للخارج تتطلب مشاركة وتعاون كافة الأطراف الأجنبية ذات الصلة ، طلبت الحكومة من القنصل تقديم مقترحات لتحسين التحكم يمكن أخذه بعين الاعتبار . أجاب القنصل البريطاني ـ وكان محقاً في ذٰلك ـ إن إعداد خطة لذٰلك الغرض شأن هولندي . لٰكنه أبدى الاستعداد الكامل للمساهمة في تنفيذ أي نظم جديدة من شأنها أن ترفع الأوضاع المتدهورة والمعاناة المخيفة عن كاهل حضرموت ، كما أبدى استعداده لحث السلطة البريطانية في محمية عدن الشرقية على المساعدة . تلبية جزئية لطلب الحكومة اقترح القنصل إعطاء الذين

---

(1). Brief gezant Jiddah ann gouverneur-generaal, 5 May 1948
Advies NIDI aan gouverneur-generaal, 12 July 1948.

(2). Advise Secretaries van Staat van Binnenlandse Zaken, 19 May 1948; Antwoord Directie Verre Oosten (DIRVO) aan Britse Consul Batavia 10 June 1948.

تسلموا أموالاً عام 1941 م ، نسبة معينة مما استلموه ، في حين يتم البت في الطلبات الجديدة علىٰ ضوء درجة إلحاح الحاجة . يمكن لجهاز مراقبة التحويلات الأجنبية أن يرسل كل كمية من المال إلىٰ مستلميها في حضرموت بشكل مباشر ؛ أو بشكل غير مباشر وفي شكل تحويلات مجتمعة إلىٰ منظمة موثوق بها في حضرموت ، وتتحمل مسؤولية توصيلها إلى المنتفعين ، وفي هٰذه الحالة يصبح من السهولة بمكان التحكم في إجمالي الأموال المحولة[1] .

لم يكن لدى السلطات الهولندية شيء تستند إليه ، لأن جميع أرشيفات التحويلات المالية التهمتها نيران الحرب . ما كان ممكن هو التصديق بالسماح بالتحويل بناءً علىٰ أرصدة واستلامات ما قبل الحرب لٰكن ذٰلك أمر في غاية التعقيد ومستهلك للوقت . نفس الشيء ينطبق علىٰ طلبات ما بعد الحرب ، فعمال الخدمة المدنية لم يكن بوسعهم اتخاذ قرار دون توفر أدلة . لأسباب تتعلق بالممارسة الفعالة فضلت الإدارة أن تُوكِلَ هٰذه الأنشطة إلىٰ ممثلين موثوق بهم ومن ذوي الخبرة من المجتمع الحضرمي في المستعمرة[2] .

في سبتمبر من 1948 م بالتعاون الوثيق مع إدارة الشؤون الإسلامية ، تم تشكيل لجنة من ثلاثة حضارم مرموقين مهمتهم تقديم المشورة لجهاز التحكم في التحويلات الأجنبية في كل طلب يتعلق بالهجرة والتحويلات المالية . إن هٰذه المهمة المناطة باللجنة مهمة شبه مستحيلة ، لأن الصعوبة تكمن في جمع كافة البيانات الشخصية المطلوبة . إضافة إلىٰ ذٰلك فإن العلاقات بين حضرموت والجزر يشوبها القصور . البعثة الدبلوماسية الهولندية في جدة ، وكذٰلك إدارة الشؤون الإسلامية في جاكرتا تتفق مع رأي فان دور مولين في أن تسهيل وتنظيم تلك العملية يتطلب فتح قنصلية هولندية في المكلا علىٰ وجه السرعة . إذا تم

(1). Advise Nederlansch-Indische Deviezenistituut (NIDI) aan gouverneur-generaal, 1 April 1949, Antwoord DIRVO aan Britse consul Batavia, 10 June 1948.

(2). Advise NIDI aan gouverneur-generaal, 12 July 1948; MemorandumVan Niewnhuijze aan DIRVO, 14 December 1948.

ذٰلك فإنه يصبح بالإمكان توقع الحصول علىٰ بيانات دقيقة والتحكم في عملية التوزيع للتحويلات المالية وجدواها . إن فتح قنصلية في المكلا لن يكون هاماً في الأزمة القائمة فحسب بل سيتعداها بدرجة أعلىٰ إلى المستقبل القريب . تشير التوقعات إلىٰ أن السنوات القادمة ستشهد تزايداً في تحويل الأموال ، والممتلكات ، والموروثات ، والإيجارات ، والمنح والعلاوات والهدايا إلىٰ حضرموت[1] .

مع بداية عام 1949 م طلبت إدارة الشؤون الإسلامية ـ وهي الإدارة الأكثر من بين كافة الدوائر الحكومية دراية بما يدور بين أوساط المجتمع الحضرمي ـ إن دينقيمانز من يقوم بزيارة حضرموت مرة أخرىٰ للتأكد من أن التحويلات وصلت إلى الأماكن المقصودة وأنها قد ساهمت في تحسين الأوضاع هناك ، كما أناطت به مسؤولية التحضير لفتح قنصلية هولندية هناك . سرعان ما أصبح جلياً أن الزيارة المقترحة لا يتوقع أن تساهم بشكل فعلي بخصوص التحويلات المالية قبل حلول شهري إبريل ومايو من ذٰلك العام ، فاللجنة الاستشارية التي مارست مهامها بدقة وحذر ، كانت متخلفة عن مواعيد جدولها الزمني ، وإنها فقط أنهت التحضيرات الإجرائية . وبناء علىٰ ذٰلك اقترحت بعض الجهات الحكومية تأجيل الزيارة إلىٰ نهاية ذٰلك العام . في تلك الأثناء أيضاً لم يكن بمقدور المبعوث الهولندي مغادرة جدة لأن موسم الحج قد حل . من ناحية أخرىٰ أعلنت الجهات العليا في البيروقراطية الاستعمارية معارضتها للتأجيل ، وكانت تريد فتح القنصلية في أقرب فرصة ممكنة . أما القنصل المرشح فقد كان في موقع أفضل من أي شخص آخر لكي يكون على اطلاع بالحاجة إلى التحويلات والنتائج المترتبة عليها[2] .

---

(1). also Memorandum Aantekening voor DIRVO, 5 October 1948; Memorandum Van Nieuwenhuize aan DRIVO, 14 December 1948. See also Memorandum Van Nieuwenhuize aan De Villeneuve, 26 May v1948.

(2). Memorandum Van Nieuwenhuize aan Directeur Kabinet, 4 January 1949; Kabinet van de Hoge Vertegenwoordinging van de Kroon, 14 February 1949; Memorandum van Kabinet van de Hoge Vertegenwoordinging van de kroon aan Jhr. Baud, 24 February 1949; DIRVO aan gezant Jiddah, 2 March 1949, Kabinet van de Hoge Vertegenwoordinging aan DIRVO, 5 March 1949.

لٰكن الزيارة المرتقبة إلىٰ حضرموت ألغيت بسبب توتر العلاقات بين جمهورية إندونيسيا ومملكة هولندا التي أصبحت في تلك الآونة أكثر عزلة على المستوى الدولي . بالرغم من أن المبعوث الهولندي في جدة قد اجتمع بالحاكم البريطاني في جدة إلا أن لاهاي منعته من الذهاب إلىٰ حضرموت . في مقر إقامته في الفندق بعدن تحاشىٰ دينقيمانز مقابلة وفد من حضارم جاكرتا الذين كانوا يتصرفون بمحض مسؤوليتهم الشخصية ودون علم الهولنديين ، واجتمعوا بالبريطانيين للتشاور معهم في مسألة إعادة التحويلات (دينقيمانز 1973 : 253) . كان واضحاً أن ما قاموا به خارج عن نطاق الحكم الهولندي . مما تجدر الإشارة إليه أن النظم التي قدمها مكتب التحويلات الأجنبية بالتعاون مع اللجنة الاستشارية الحضرمية لم تر النور ذٰلك العام . في ديسمبر 1949 م اعترفت هولندا بجمهورية إندونيسيا الاتحادية . ومنذ تلك اللحظة أصبحت العلاقة مع حضرموت ، بما في ذٰلك التحويلات ، مسألة تتحمل مسؤولية حلها الحكومة الإندونيسية .

إذا عدنا إلى الوراء قليلاً يصبح من المبرر أن نستنتج أن الحكومة الهولندية لم تعر الطلبات المتكررة الخاصة بالتحويلات المالية الاهتمام الذي تستحقه . لقد حظي موضوع إعادة بناء الاقتصاد الاستعماري بالأولوية على انتقال رؤوس الأموال ، بل إن التحويلات الاستهلاكية للأموال من قبل الأجانب الشرقيين إلىٰ مواطنهم الأصلية : الصين ، والهند ، وحضرموت قد قُلِّصت كثيراً . لم تكن هولندا مستوعبة ومدركة لحالة الفقر والعوز في جنوب شبه الجزيرة العربية التي لم يكن لدىٰ قاطنيها مصادر الدخل الكافي مقارنة بالصين والهند . لقد ظلت حضرموت ردحاً من الزمن معتمدة علىٰ ما يرد إليها من المهجر ، وإن قطع العلاقة معها كان بمثابة تجفيف منابع الأنهر ، الأمر الذي أوصل المنطقة إلىٰ حواف الانهيار . أبقت السلطات في جاكرتا الحضارم الذين كانوا يستجدون المساعدة معلقين حتىٰ بداية عام 1948 م . وبعد أن مارست الدوائر البريطانية الضغط بدأت سلطات

جاكرتا في الاستجابة ، وحتىٰ آنذاك كانت عجلات الحكومة الاستعمارية تدور ببطء . في بداية عام 1949 م أي بعد مرور حوالي أربع سنوات علىٰ نهاية الحرب ، وسبع سنوات علىٰ إيقاف التحويلات ـ باستثناء المبالغ الضئيلة التي سمحت بها خطة التحويلات المالية ـ لم يحدث أي تقدم ، يذكر فتشكيل اللجنة الاستشارية الحضرمية ، وكذٰلك التحضيرات لفتح القنصلية الهولندية في المكلا عمليتان بدأتا في وقت متأخر جداً . مما لا شك فيه أن المشاكل التي واجهتها جاكرتا وما عرف آنذاك بالجزر الخارجية كانت كبيرة ، إلا أن ذٰلك لم يكن مبرراً للحكومة الاستعمارية لتدير ظهرها لمجموعة من البشر عليها مسؤولية أخلاقية تجاههم استناداً إلىٰ خلفيات تاريخية . الجانب المأساوي في هٰذه القضية أن الحضارم لم يطالبوا بمساعدات مالية من الحكومة ، لٰكنهم كانوا يطلبون تحويل عوائد ممتلكاتهم ، أو مقابل بيعها . قدمت الحكومة الاستعمارية الهولندية اعتبارات إنسانية قصيرة الأمد ، كجزء من مصالح اقتصادية طويلة الأمد .

المراجع :

اعتمد هذا البحث على المراسلات بين المبعوث الهولندي في جدة والوزارات في الحكومة الاستعمارية الهولندي ، وهو ما وجد في الأرشيف الوطني الإندونيسي ، المصادر جميعاً أخذت من الأرشيف العام 1944 ـ 1950 م جاكرتا .

The article is based mainly on correspondenc between the Dutch envoys in Jeddah, Coloial Government bodies in Batavia and ministries in the Hague found in the Arsip Nasional Republik Indonesia (ANRI) In Jakarta. The letters, advice, memoranda and reports reffered to all belong to no. 1607 of the "Inventaris of the algemene secretair, 1944 _ 1950" [Inventory of the General Secretary, 1944 _ 1950].

1 _ Dingemans, H.H. (1973). Bill Allah's Buren [Near Allah's neighbor]. Rotterdam: Ad. Donker.

2 _ Lekon c. (1997). The impact of remittances on the economy of Hadramaut, 1914 _ 1967. In Freitag U. & Clarence-Smith W.G. (Eds.), Hadrami Traders, scholar, and statesmen in the Indian Ocean, 1750s to 1960s (pp.264 _ 280). Leiden: Brill.

إمبراطورية في خدمة هياج إسلامي : مجذوب في مستعمرة سنغافورا

تارين سيفيا[1] Taren Sevea

كتبت صحيفة سنغافورا الحرة في الثاني من أغسطس 1866 م (1866 أ)[2] :

ملك طاعن في السن ، كان يعد في مقام نبي (النبي نوح) من قبل المسلمين في هٰذه المستوطنة خلال الخمسين سنة المنصرمة ، انتقل الىٰ رحمة الله قبل أيام ، وشيعت جنازته في موكب مهيب ومراسم كبيرة . أعقب تشييع الجنازة مأدبة غداء فخمة في إحدىٰ منازل الحي . مما لفت انتباهنا أن من بين الحضور الأوربيين الأربعة ، الذي سبق أن أشرنا في أعداد سابقة أنهم اعتنقوا الإسلام .

حسب علم ذاكرتنا أن المتوفىٰ تعود أن يأخذ من الصّرافين أي شيء يريده ، ثم يقوم بعد ذٰلك بتوزيعه بشكل متواصل على المحتاجين والفقراء من أبناء وطنه . كان يستخدم جميع عربات النقل التي تجرها الفرسان دون مقابل . لم يجرؤ سائقو تلك العربات علىٰ طلب أجور النقل بسبب الرهبة التي يثيرها في نفوسهم . بعد غسل الجثة وفقاً للتعاليم الإسلامية ، ووضعها في الجنازة ، قام جميع من كانوا يتبعون نفس العقيدة بتقبيل قدميه ، ثم أغلق القبر . ووري جسمه الثرىٰ في المقبرة الإسلامية في منطقة تانجونق باقار Tangong Pagar ، رافق

(1). I am indebted to the following individual for testimonies and matrials: Habeeb Hussain Fikri al-Aydarus; Ustaz Ghouse Khan Surattee; Habeeb Abdul Rahman Al-Habshi; Abdullah Ahmed Alattas; Syarifah Rauda Said Salikin; Syarifah Kamariah; Mohammed Ahmed Ridwan; Ahmed Muhammed Alattas; Ustaz Abu Zaki Yusof; Habeeb Hassan Al-Khateeb; Habeeb Hassan Alattas; and Ustaz Ahmed Sunhaji. Special thanks are due to Nile Green and Geoffery Robinson for reading a draft of this article.

(2). See also a detailed column on a manslaughter litigation where in Habeeb Noh is referred to as "Nabi Noh" (1866b).

الجنازة حشد كبير ساروا حتىٰ أوصلوه إلىٰ مثواه الأخير . يبدو أن عامل عربة النقل الذي مات ، في شارع تيلوك بلنقا Teluk Blanga ، نشر خبر وفاته في عمود آخر ، كان قد قتل من قبل بعض المتطرفين ، وذٰلك لأنه لم يقبل باستخدام عربته دون دفع مسبق للأجرة . نأمل أن تنال هٰذه الحادثة حقها من التحقيق العادل ، وإذا ثبتت الإدانة ينال الجناة جزاءهم العادل .

يقدم لنا هٰذا النعي للفقير الحضرمي الحبيب نوح بن محمد الحبشي (المتوفىٰ عام 1866 م) انطباعين عنه ، فمن ناحية يبدو كأنه نبي يتمتع بشعبية (النبي نوح) ، يثير الرهبة ، ومن ناحية أخرىٰ يبدو كأنه خطير أو مشاكس . يركز هٰذا الفصل علىٰ بعض الجوانب الأساسية من حياة ذٰلك الفقير المحبوب في سنغافورا أيام الاستعمار وما تلاه في عهد سنغافورا المستقلة . الحبيب نوح يعُدُّهُ مريدوه وأتباعه ولياً ، وفي نفس الوقت تعرض لسجن المستعمرين وإشكاليات اللجوء السياسي .

يحاول هٰذا الفصل أن يستكشف سجلات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ، إضافة إلىٰ كم هائل من المصادر الشفوية عن الحبيب نوح التي تحوي قصص الكرامات مستخلصة من سير الأولياء التي تضم روايات مصدرها العديد من الباحثين ، وتم تناقلها عن طريق ما يعرف بالإجازات التي تؤكد سلسلة من القصص المتناقلة حتىٰ تصل وتسند إلىٰ ناقليها الأصليين (الرواة) علاوة علىٰ ذٰلك فإني أقدر ما يروىٰ من أحلام ورؤىٰ يقظة ، ومما يتم تداوله من قصص تعين المريدين علىٰ مواكبة تقاليد الأولياء . تلك الأقاصيص والروايات لا غنىٰ عنها فيما نحن بصدده ، لأن الحبيب نوح لم يُخَلِّف أي سجلات مكتوبة ، لعل ذٰلك يعود إلىٰ حالة الجذب الدائمة عنده ، أو ربما أنه لم يكن شيخاً معلِّماً . تجدر الإشارة إلىٰ أن الحبيب نوح الفقير الوحيد في سنغافورا في القرن التاسع عشر الذي تم جمع جملة من حكاياته من قبل كبار السن من الصوفيين .

توجد ثلاث مجموعات تضم بين دفتيها أحداث ومكونات سيرة الحبيب نوح : إحداها ما سمي لامبانق تيروخير Lambang Terukhir جمع غاوزي خان سوراتي Ghouse Khan Surattee (2006) وهو أحد شيوخ الطريقة القادرية النقشبندية في سنغافورا ، والثانية السيرة المصغرة Tuyuh Wali Melay جمعها عبد الغني سعيد (1993) أحد شيوخ مجموعة صوفية ماليزية ، دار الأرقم ، والثالثة سيرة لم تطبع جمعها أحد أحفاد أبناء أخ الحبيب نوح السيد عبد الله بن أحمد العطاس .

روايات الفقراء الحضارم من زمن الحبيب حسين أبو بكر العيدروس (المتوفىٰ عام 1756 م) وحتىٰ زمن الحبيب نوح تتمتع بشعبية في جنوب شرق آسيا ، ويمكن أن نجادل بأنها تعرّف الخيال الصوفي . لٰكن عدم توفر وثائق دقيقة مكتوبة أدىٰ إلىٰ صمت أكاديمي بشأن مثل أولٰئك الأولياء الذين يتمتعون بشعبية كبيرة[1] . المقال الوحيد الموجود عن ثقافة الحبيب نوح المعتمد لم تشر فيه الكاتبة لورنت متزقر Laurent Metzger (2001: 155 ـ 166) إلىٰ أي عدد من المصادر الشفوية المتوفرة عن تاريخ ذٰلك الولي الصالح . لٰكنها ذكرت أن هناك خلافات حول تاريخ وفاته تراوحت حسب الروايات بين القرنين التاسع عشر والعشرين .

تدافع كارل أرنست Carl Ernst عن الملفوظات أو الخطابات الشفوية غير الأصلية عن القديسين الشتيين ، مقابل أساليب النقد الأدبي الغربي . تحذر أرنست (2004: 155 ـ 156) من إهمال ما أسمته « الفئات الداخلية الحرجة » ، والوظائف التعليمية للأدبيات الصوفية المنقولة شفوياً . في وضع مشابه نجد أن أعمال المؤرخين الشفويين الأفارقة في المستعمرات الأفريقية تساعدنا

---

(1). Some exceptions include David Edwards' (1989) work on Winston chrchill's much-reviled "Hudda Mullah" (d. 1897), the "mad faqir " from the west of Swat; and Nile Green's (2009; 2008; 2005) recent work on Banne Miyan, a majzub in colonial Hyderabad (d. 1921).

علىٰ تبني مصادر شفوية « تبدو غير عقلانية من وجهة نظر المنطق الأكاديمي بشأن الأقاصيص التاريخية » كدليل إثبات (فيرمان Feirman 1999:186) . يقول لويس وايت Luise White (1999: 5 ، 55) إن الإشاعات ، والغِيبة ، والأدبيات المنثورة تعد مصادر رئيسة لدراسة الفقراء غير الأدباء (لم يخلفوا كتابات) ، تتيح لنا فرصة الحصول على « المادة التاريخية الهامة ، الفئات والمكونات التي يشكل بها الناس عالمهم » . مع أن قصص الكرامات تعد من المكونات المعروفة في الثقافة الإسلامية ، إلا أن معظم العلماء يترددون في معالجتها ، والأخذ بعين الاعتبار الخبرات الذاتية للمسلمين علىٰ أساس أنها مواضيع جادة تستحق الدراسة (إدوارد Edtwards 1989 :655) هناك استثناء تمثل في رأي ميشيل جلسينام Mchael Gilsenam (1982:75) الذي يعتبر قصص الكرامات والمعجزات عن الأولياء « خطط للتفسير يبين من خلالها المسلمون المخاطر المتعددة والخوف منها ، إضافة إلى التحولات التي تؤدي دوراً هاماً في حياتهم » في ضوء ما تقدم يمكن القول إن المصادر الشفوية مثل كرامات ومعجزات الحبيب نوح ليست مجرد مخازن لمواد خاملة من الماضي (كما نقل في كوبر Cooper 2005: 200) بل إنها تعكس خبرات وحكم محنكة من عالم ناقلي القصص المهتمين بتخليد ولايات وقدسيات البركات والقدرات الروحية للأولياء بين أوساط مريديهم وأتباعهم (حامد 2007: 422 ـ 424 ، سوراتي 2006: 10) . من ناحية أخرىٰ يمكن القول إن الأدبيات الصوفية الشفوية وتناقلها ليس إلا محاكاة للثقافة الشفوية (الملفوظة) للقرآن والحديث (أرنست 2004: 62) . ومن ناحية أخرىٰ أيضا فإن القيم التاريخية للأدبيات الشفوية تكمن في كيف أنها تعمل كوجه ثانوي للوحي بالنسبة للمريدين والتابعين .



صورة لقبة ضريح الحبيب نوح بن محمد الحبشي

يفترض دائماً أن سير الأولياء والقصص الغريبة التي تروىٰ عنهم لا تعد تاريخاً ، وفي مصادر كهٰذه نجد أن حياة الأولياء مثل الحبيب نوح شيء يوجد في فراغ تاريخي . غير أنه من الممكن المحاجة علىٰ أن مثل تلك المصادر الشفوية تحوي « معاني حاذقة من التسلسل الزمني والطرق اللفظية (الشفوية) لتسجيل التاريخ » (منقول من لايدون Lydon 2005: 301) . علىٰ سبيل المثال في سيرة الحبيب نوح (مثل Lambang Terutkhir) نجد أن تواريخ الأحداث موجودة ولأغراض تعليمية مختلفة في مقابل السير الدينية الجديدة في مستعمرة سنغافورا . وفي هٰذا السياق العام 1819 م يحدد عام وصول الحبيب نوح إلىٰ سنغافورا ، ويبدو أن السيرة وكأنها تتحفظ بشأن دخول المؤسس المشهور لسنغافورا وممثل شركة شرق الهند ستامفورد رفلس Stamford Raffles (توفي عام 1826) . الدقة في تحديد من أين أتى الفقير يعتبر أمراً ثانوياً لأن قصص سجلات سير الأولياء أوردت عدة أماكن (سوراتي 2006: 32) علاوة علىٰ ذٰلك نجد أن سير الأولياء تعير اهتماماً أكبر لتفاصيل تراجع الممثلين الاستعماريين وتقهقرهم أكثر من تحديد عام وفاة الحبيب نوح . فعلاً تختتم لامبانق تيروخير

بتأمل واستغراق ، وبحروف بارزة ، وهو أمر يمكن من خلاله مقارنة « التمثال الميت » لرافلس في سنغافورا « بالحضور الحقيقي والحي » للحبيب نوح :

« خلَّف رافلس تمثالاً لا يزار ، لٰكنه أي الحبيب نوح لم يمت ، ما زال حياً ويجذب الكثير من الزوار » (سوراتي 2006: 51) مما يثير الدهشة أنه بغض النظر عن عدم الدقة في تحديد عام وفاة الحبيب نوح ، وحتىٰ في ما يتوفر من سجلات البدايات الأولىٰ للقرن العشرين ، فإن الهدايا والمنح ما زالت تقدم علىٰ قبر الحبيب نوح . استناداً إلىٰ معلومات نلاحظ أن وثائق المحكمة الأنجلو ملايوية تجاهلت عدداً من مراجع الأرشفة عن وفاة الحبيب نوح عام 1866 م . ونستخلص أن الفقير توفي حوالي 1880 م (ملَّال Mallal 1957: 140) .

القصص المروية عن الحبيب نوح تدور حول عدة محاور ، بما فيها رحلته من سنغافورا إلىٰ مكة مركز العالم حسب علوم الكون الصوفية ، وتشبيه مظهره بالإلٰه وبالنبي محمد ، وكذٰلك تنبؤاته عن الموت ، والأمراض ، وتحطم السفن وتذبذب التجارة . غير أن القصص المروية تخيم عليها ألوان لمراجع بعيدة عن الواقع . مثل تلك المراجع تحوي « المضمون الحقيقي للتاريخ » ، وذٰلك عن طريق توفير تفاصيل استثنائية عن الطبيعة الدينية للمبحوثين أو ناقلي الروايات . ذٰلك التدين انبنىٰ علىٰ مسلمات وتساؤلات أساسية عن القوة والقدرة علىٰ مقاومة الأمراض والشفاء منها ، وضمان الوظيفة . هٰذه القدرات والقوىٰ توجد عند الأولياء ، ويحصل عليها أتباعهم ومريدوهم من خلال إخلاصهم وتصديقهم لهم . الأمثلة علىٰ ذٰلك ومن خلال ما روي عن حياة الحبيب نوح ، نجد أنه يشفي المرض ، ومن كراماته أنه يحضر إلىٰ منازل أتباعه لعلاجهم وتحويل الماء إلىٰ لبن لكي يوفر الغذاء للأطفال (سوراتي 2006: 38 ـ 39) . وعلىٰ غرار ذٰلك بدا وكأنه الحامي لمجاميع مختلفة مثل الصيادين ، وركاب عربات الخيول (انظر صحيفة سنغافورا الحرة المشار إليها أعلاه) ،

الرحّالة ، وكذلك مجتمعات الشواطئ في سنغافورا وماليزيا عن طريق التشفع عند الله عز وجل نيابة عنهم (سعيد Said 1993: 18 ـ 20 ، العطاس هنا ، وسوراتي 2006: 37 ـ 38) . مع تطور الطباعة بالطريقة الحجرية ، نشاهد عدداً من نصوص القرن التاسع عشر مثل نصوص التاميل توثق أغاني Tamil Kirttanatirattn تمتدح الحبيب نوح كونه الواسطة بين الرب والإنسان ، الذي يمتلك اليد السحرية لإيجاد الأمطار ، وضمان الحصول على وظيفة ، وحماية مجتمعات الشواطئ في تانجونق باقار Tanjong Pagar (حيث يوجد ضريحه) منها :

ربي الله العظيم أنزل رحمته على السيد نوح ولي الله

تانجونق باقار في سنغافورا أرض الثروة والرفاه

السحاب الداكن ينفع الناس ويلقى حتى على الأشجار غطاه

أنت أيضاً تعين السحاب الممطر ليلقي على الناس المياه

أنت مع البحارة تشد على السفن الحبال بالسراه

بحار تانجونق باقار من السفن والشواطئ طيفك يراه

(موكا ماتو 1896: 46)[1]

(1). Iam greatful to Marimuthu Aboo Kandasamy for helping me with this translation.



صورة ضريح الحبيب نوح

مقارنة مثل هٰذه القصص والأشعار بما يوجد في الأراشيف يمكن أن يساعدنا على الوصول إلىٰ ما عرف بعالم « المدن الصغيرة » ، القابلة للجدل والنقد ـ الخاصة بالرواة والقاصين في القرن التاسع عشر (انظر قرين Green 2008: 36) . مثال علىٰ ذٰلك أراشيف التنمية الريفية حول قصة إزاحة « الحجرة الصخرية المعروفة » (زوجة لوتس أو باتيوبلاير) عام 1848 م تعد قصصاً مكملة أولاً لما حكي عن تفجير القبور القديمة ، وثانياً ما قام به الحبيب نوح من إعادة تأهيل وإعادة توجيه السكان المحليين وإرجاع حاجاتهم إلى الكرامات (كرامات القبور الفعلية) إليه شخصياً أي (صانع الكرامات الحي) (بكلي Buckly 1902: 489 ؛ قبسون ـ هيل Gibson ـ Hill 1954 2080 ؛ صحيفة سنغافورا الحرة 1848) [1] .

نعي صحيفة سنغافورا الحرة المشار إليه بعالية يشير إلىٰ « مسألة الفقير » في إطار الخطاب الإمبراطوري . « مسألة الفقر » لها دلالتان أساسيتان : أولاهما أن الفقير استغلالي « مخادع » ، وثانيها أن الفقير المجذوب غير متوازن عقلياً ،

(1). Surattee (personal communication, August 2008) has shared testimonies on Habeeb Noh's re-settlement and acquisition of new devotees during this "catastrophic" episode.

ويبدو أن الحبيب نوح يحمل الصفتين حسب (صحيفة سنغافورا الحرة 1866 أ) . إيجاد مسح عن الفقراء والأولياء في مستعمرة سنغافورا لا بد أن يوازن الكاريكاتيرات الاستعمارية حول « مسألة الفقير » بتفسيرات المريدين والأتباع عن حياة أوليائهم .

أشارت عدد من سجلات القرن التاسع عشر إلى الحبيب نوح واعتبرته درويشاً ماكراً استخدم خيرات القبور ليكسب المسيحيين الأوربيين وإدخالهم إلى الإسلام . من بين الأساليب المزعومة كفالة المخمورين المعتقلين من الأوربيين مقابل اعتناق الإسلام (صحيفة سنغافورا الحرة 1865 ، 1866)[1] . بشكل مشابه ومما سبقت الإشارة إليه حول ادعاءات القرن التاسع عشر بشأن تقديم الهدايا ، وتوزيع الفائض على المنتسبين للحبيب في محيط ضريحه ، اتهم أولئك المنتسبون بالاستمرار في ممارسة تقاليد الاستغلال . الأسوأ من ذلك أن الحبيب نوح اتهم بأنه « سارق بضائع » يسرقها من المتاجر بغية كسب « الجماهير الغفيرة » (ملال Mallal 1957: 140) . في حين أن مثل تلك التقارير تكشف النقاب عن مخاوف المستعمرين ، فإنها أيضاً تقدم لنا معلومات عن طقوس دينية لها شعبية تتنامىٰ في محيط الولي ويروِّجُ لها أقاربه ، في كل من سنغافورا والملايو بين أوساط المسلمين وغير المسلمين[2] .

(1). I am greatful to Torsten Tschacher for discussing the variety of available newspaper reports.

(2). R.O. Winstedt (1924, pp.275 _ 276) comments on the insidious Kinsmen of Habeeb Noh who were spreading throughout Malaya. Also see Mallal, 957, pp.140 _ 141.



صورة للحبيب عارفين بن محمد الحبشي ، الأخ الأصغر للحبيب نوح

بحث كل من رتشارد إيتون Rchard Eaton 2000 وبابو Babou (2007: 178) في ثقافات تقديم الهدايا من قبل المريدين للولي الششتي فريد الدين مسعود جانجي شاكر (متوفىٰ عام 1265 م) ، والولي أمادو (أحمد) بامبا Amadu Bamba (توفي عام 1927 م) على التوالي . كلا الباحثين أكدا علىٰ أن عملية تقديم الهدايا عملية تبادل يتمكن المريدون من خلالها من المشاركة في إظهار بركات الولي . وحتىٰ في حالة الحبيب نوح من الواضح أن عملية تقديم الهدايا أو المنح والصدقات عمليات معقدة لتذكر الولي والحصول علىٰ وسيلة للوصول إلىٰ ما يتمتع به من قوة . نجد مثلاً أن العديد من الروايات عن قوة كرامات ومعجزات الحبيب نوح في مساعدة المريدين تفيد بأن تلك الكرامات إنما حدثت نتيجة موالاة المريدين ولو جزئياً . ويتخذ الولاء في كثير من الأحيان شكلاً رمزياً واضحاً يتمثل في تقديم الهدايا للفقير (سوراتي Suratte 2006: 38 ـ 41) . وبشكل مشابه تبين الروايات عن قبول الهدايا من قبل الحبيب نوح أن هناك جوانب مثيرة للجدل عن حياة الحبيب نوح ، فما عرف

عنه من عادة سرقة الدكاكين ، التي اعتقل بسببها ، فسرت علىٰ أساس أنها طريقة اتبعها الولي للتدخل في حياة المريدين والأتباع ، لضمان إخراج الزكاة بانتظام ، وفي نفس الحين تستخدم لإطعام الأطفال والفقراء (العطاس ، سوراتي 2006: 38 ـ 39) . إضافة إلىٰ ذٰلك إذا أمعنا النظر في الشهادات التي جمعت وقدمت أثناء الادعاءات الآنفة الذكر ، نجد أن المريدين إنما يقدمون الصدقات والهدايا لممثلي الحبيب نوح وضريحه من أجل الحصول علىٰ بركاته في حياتهم اليومية . حقيقة إن المحكمة في حين أنها جردت أحفاد الحبيب نوح من ادعائهم ، أقرت بأن عملية تقديم الهدايا للتخفيف من المعاناة اليومية يعد منطقاً خاصاً بالمتعبدين :

« بعض المانحين ـ على الأقل ـ طلبوا العون من الولي الذي يحتفل بذكراه ، ويأملون أن يستفيد منتسبوه من هداياهم ومنحهم ، كما يفعل منتسبو بعض الأولياء الآخرين الذين يطلب منهم العون والذين تعد أضرحتهم أماكن تزار كالحج » (ملال 1957: 141) .

أود هنا أن أقترح بأن القصص المقرونة بأفعال جسدية ، إنما هي طرق معقدة لتذكر حياة الأولياء (سوراتي 2006: 46 ـ 47) .

النعي الذي نشرته صحيفة سنغافورا الحرة والمذكور أعلاه يرجع تدين الحبيب نوح إلى التطرف والغلو . اتهم أحد صانعي الجعة بقتل أحد مؤجري الخيول ، لٰكنه في الأخير بُرِّئ من التهمة في شهر أكتوبر عام 1866 م (صحيفة سنغافورا الحرة 1866ب) . لٰكن المخاوف الاستعمارية من تطرف وجذب الفقراء والتدين في سنغافورا له تاريخ طويل يعود إلى المعتوه الأول في سنغافورا « المسلم التقي » ، السيد ياسين . في العام 1823 قام ذٰلك الحضرمي الفقير بطعن أول ممثل مقيم في سنغافورا وليم فاركوهار William Farquhar (متوفىً عام 1839 م) . وقطعت جثته ، وشوهت ، وحمل علىٰ عربة يجرها ثور وطوف بها

الشوارع ، وعلق على مشنقة خشبية إلى أن لم يبق من جسده إلا العظام (عبد القادر 2008 [1849]: 391 ـ 396) .

الباحثون بحاجة إلى إجراء مسح لمعرفة ردود فعل المريدين بشأن تهذيب وتأديب مثل أولئك الفقراء المجانين وأفكارهم الدينية . تتوفر ثروة من الأدلة التاريخية في قصص وروايات المريدين عن الهيجان الإسلامي للفقراء الحضارم مثل السيد ياسين والحبيب نوح . نجد أن تفسيرات التابعين لجذب وهيجان أوليائهم تختلف عن أساليب التحليل النفسي الأوربي (انظر قرين Green 2009) على سبيل المثال التقاليد الشفوية المخزونة في الذاكرة الجماعية للأولياء أشارت إلى ياسين على أنه ولي مجذوب أدت قدرته على كسب الأوربيين المعتنقين الإسلام إلى اغتياله الممرحل . أورد قيوم ضريح ابنة الحبيب نوح الكبرى الشريفة رقية (توفيت عام 1890 م) محمد أحمد رضوان القصة الآتية (خلال تواصل شخصي أغسطس 2008) :

« قتل فاركوهار السيد ياسين بعد أن شاهد زوجاً وزوجة يعتنقان الإسلام على أيدي الولي ، فافترض أن المجذوب كان مجنوناً ويستخدم السحر الأسود ، واستأجر القاتل لقتل السيد ياسين . عندما علق السيد ياسين على المشنقة في تانجونق مالانق ، تبسم في وجه فاركوهار قائلاً : سأرحل اليوم ، أما أنت فسترحل غداً . اليوم التالي هرب فاركوهار سراً من سنغافورا ، وتأسف لأنه لم يطلب العفو والمسامحة من الولي » .

ذكر عدد من المراقبين في القرن التاسع عشر أن المواطنين مقتنعون أن ياسين في واقع الأمر تم اغتياله ، وكانوا يرون في المكان الذي وضع فيه جثمان ياسين مزاراً وموضعاً يُحَجُّ إليه ، وشنوا هجوماً لفظياً على الحاميات الأوربية (ميلر Miller 1941: 195 ؛ بكلي Buckly ، 1902: 97 ـ 100) . وحتى عبد الله بن عبد القادر (متوفىً 1854 م) لا يحتفل بـ « الدروس المفيدة » المخصصة للمجذوب ، لكنه بدلاً من ذلك يتحدث بتفصيل دقيق عن أسلوب القتل المتوحش

الذي مارسه رافلس ضد سيد حضرمي وأورد ذلك في أدبيات حكايات عبد الله (2008 [1849]: 391 ـ 396 ، انظر أيضاً سويني Sweeney 2006: 238) .

بعض الآراء المستوحاة من علوم التشريح الحديث حول التشوهات يبدو أنها أدت إلىٰ إلصاق سمة الذهول و« المجانين » شبه العراة ضمن إطار طلبات اللجوء الأولية تحت طائلة قوانين مكافحة التشرد . من بين من أطلق عليهم سمة « المجنون » كان الحبيب نوح ، الذي استخدم مريدوه في رواياتهم عن الصفة الإسلامية « المجذوب » لتعظيم وتفخيم وليهم ولتحدي حصرية أو محدودية الولي (سوراتي 2006: 20 ؛ سعيد 1993: 9 ـ 10 ، 17 ـ 18 ؛ انظر أيضاً قرين Green 2009) .

يربط المستشرق الإنجليزي والإداري المستعمر ونستدت Winstedt (1925: 13514) بين هيجان الفقراء مثل حالة الحبيب نوح و« الشامان » أي الشخص المشعوذ الذي يدعي التوسط بين العالم المادي وعالم الأرواح الذي أصابته نوبة من الغيبوبة :

« فقدان كامل للوعي ، واكتساب حالة الإطلاق (حالة دينية) من دائرة الوجود مع قوة تنقله إلىٰ أي مكان يريده ، ويسمع داخل جسمه (في القلب ، والحنجرة ، وبين الحواجب والأجزاء الأخرىٰ) أصواتاً متنوعة : وطبولاً ، وأمواجاً هائجة ، ورعداً ، وأجراساً ، وصوت أحياء بحرية ، وأصوات عصي وسيقان ، وآلات موسيقية ونحلاً » .

من الواضح أن التقاليد الشفوية علىٰ إدراك بالمفاهيم المشابهة لمفاهيم جذب الحبيب نوح . ما يبدو أن سِيَر الأنبياء تناضل ضده بقوة هو مفهوم أن جذب الحبيب نوح نوع من « الجنون » حسب رأي الإدارة الاستعمارية . في ظل ذلك الوضع تدرج قصص الحبيب نوح من قبل الممثلين الاستعماريين ضمن التاريخ « الداخلي » للمجذوب ، مرفقة بوظيفة تعليمية مفادها تأكيد حالة الجذب عند الولي . من الأمثلة بهذا الصدد ما تشمل مواجهات الحبيب نوح مع

الممثلين المقيمين في سنغافورا منهم جون كراوفورد John Crawfurd توفي عام 1868 م ورافلس ، وفاركوهار . أما التفاصيل التي حوتها تلك القصص فتتنوع وتختلف فيما يتعلق بمواجهات الحبيب نوح مع الممثلين المستعمرين ، وحول نوع وحدة المواجهات نفسها ، وطبيعة المواجهين ، العقوبات المفروضة على الولي ، وأسباب سجنه وكذلك السجون والمعتقلات والملاجئ التي احتجز فيها الحبيب نوح . الفكرة الثابتة في جميع تلك الأقاصيص هي أن تلك المواجهات تتبعها مباشرة أو في نهاية المطاف نوع من ما يشبه الوحي أو التنزيلات حول تفوق وعُلُو جذب الحبيب نوح مقابل الممثلين المستعمرين ، وذلك من خلال قوة كراماته ومعجزاته (سوراتي 2006: 41 ـ 42 52 ؛ سعيد 1993: 21 ـ 24 ؛ عبد الله 1994: 824 ـ 825) . ولعله من المجدي عرض شيء من الاقتباس المفصل لتلك النصوص والآراء :

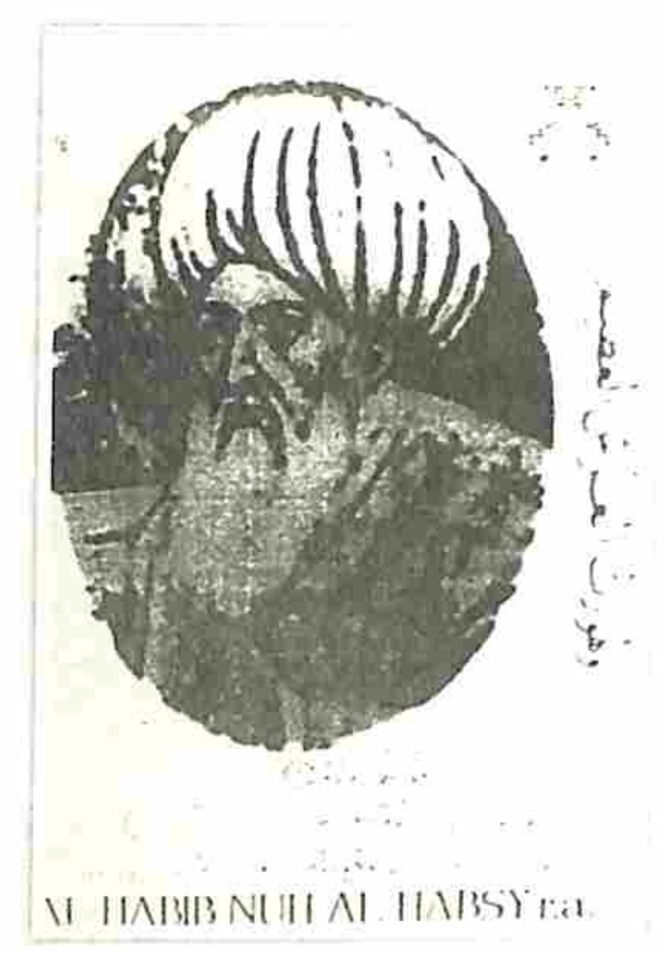
لم يكن النظام البريطاني الذي كان يسيطر على سنغافورا من عهد السير ستامفورد رافلس في يوم من الأيام راضياً عن ما يعمله الحبيب نوح . قام النظام بعدة محاولات لوضع الحبيب نوح تحت سيطرة الحكومة والإنصات لأوامرها . لكن تلك المحاولات باءت بالفشل واستمر الحبيب في سلوكه وظل مشغولاً بمساعدة قطاعات الشعب التي تعاني الفقر . في مرة من المرات كان حاكم سنغافورا السير جون كراوفورد ممتطياً فرسه يسير متبختراً مغروراً ، فرأى الحبيب نوح في خط الطريق . وفي باله أن ذلك الولي مجنون . أوقف كراوفورد فرسه مواجهاً للحبيب نوح متوقعاً أن يصدم الحبيب نوح ويخر راكعاً أمامه . لكن الفرس أخذ في الدوران ثم برك على الأرض . أما كراوفورد فقد ألقي به أرضاً رغم أنه عرف كفارس ممتاز . أما الحبيب نوح فقد واصل سيره غير آبه بما حدث . نهض كراوفورد من الأرض وحاول أن يروض فرسه ، عاود ذلك عدة مرات إلا أن الفرس لم يطعه وظل باركاً في محله . أشار إليه مجموعة من مساعديه أن يتوجه

إلى الحبيب نوح الذي عرف عنه التدين والتقوىٰ وحب الله ، ويطلب منه العفو والمسامحة ، لكي ينهض فرسه مرة أخرىٰ . بعد تردد أسرع كراوفورد ملاحقاً الحبيب نوح ليعرب عن أسفه . وعندما عاد إلىٰ مكان الحادث وجد أن الفرس قد نهض . كانت السلطات البريطانية تسعىٰ بانتظام للحد من تأثير الحبيب نوح الذي اعتبرته يشكل تهديداً ، وحاولت مرات عدة ومناسبات مختلفة الإلقاء به في السجن تحت مزاعم لم تتعد كونها شتائم بألفاظ نابية وتافهة . في واقع الأمر لم يحاولوا اعتقاله مرة أخرىٰ لمعرفتهم بعدم جدوىٰ ذٰلك . وحتىٰ عندما ينجحون في اعتقاله يجدونه في اليوم الثاني يتجول في الشوارع يقدم الطعام والشراب للمحتاجين . وقد شوهد مرات يمشي أمام المكتب البريطاني بصحبة شلة من الأطفال . تكررت كرامات ومعجزات الحبيب نوح إلىٰ درجة أن النظام الاستعماري أُلجم وعجز عن فعل شيء ، ومع مرور الوقت اتخذ قراراً بعدم اعتقال الحبيب نوح مرة أخرىٰ . لٰكن مثل تلك الحوادث تكرر الأمر الذي دفع مجموعة من موظفي الإدارة الاستعمارية إلى اعتناق الإسلام . حادثة غريبة حدثت في السجن الذي كان الحبيب نوح قد وضع فيه . طلب الحبيب نوح من حارس السجن أن يأذن له بالخروج لكي يتوضأ استعداداً للصلاة ، ووعد بالعودة إلى السجن إثر إتمام الوضوء . قوبل طلبه بالرفض القاطع ، لٰكنهم وجدوه خارج السجن يتوضأ . أصيبت سلطات السجن بالإرباك ، وسارعوا متجهين نحوه حتىٰ لا يفر هارباً . فشلوا في العثور عليه خارج السجن ، ووجدوا أنه قد عاد إلىٰ خليته في السجن ليؤدي صلواته . (سوراتي 2006: 42) .

« من طبع الحبيب أنه لا يعتد بالأشخاص المغرورين والمتغطرسين بثرواتهم أو الذين لهم نفوذ عالمي ، ورغم أن الناس كانوا يحترمون أو يهابون كراوفورد الحاكم البريطاني في سنغافورا آنذاك إلا أن الحبيب لم يحترم ذٰلك الممثل البريطاني أو يخاف منه في مرة من المرات ثار غضب كراوفورد الحاكم وأساء إلى الحبيب نوح لأنه رفض أن يحترمه . في تلك اللحظة وقعت العربة

التي كان يركبها الحاكم على الأرض غير قادرة على الحركة ، الأمر الذي جعل غضب الحاكم يبلغ ذروته ، وسأل مرافقيه عن سبب ما حدث ، سأل المرافق الحاكم : هل تعرف يا سيدي من أنت غاضب منه ، ومن أسأت له ؟ أجاب الحاكم « إنه شخص مجنون » . في واقع الأمر لم يكن مجنوناً ، لكنه كان روحاً عظيماً له معجزات وكرامات . ألا ترىٰ أنه عندما كنت غاضباً وأسأت إليه وشتمته ، كانت النتيجة أن العربة لم تتحرك قيد أنملة . انتاب الحاكم الرعب وذهب يستجدي العفو والمسامحة من الحبيب نوح . لم يتحرك الفرس من مكانه حتىٰ ركل الحبيب نوح رجله ، عاد بعدها بهدوء إلىٰ حالته الطبيعية . عند ذٰلك الوقت أدرك الحاكم أن الحبيب نوح يمتلك قوىً وصفات خارقة للعادة . بالرغم من كل ما حدث لدغ الحاكم كراوفورد من نفس الجحر مرة أخرىٰ ، حيث عاود التصرف بعنجهية وكبرياء ، وأمر موظفيه باعتقال الحبيب نوح ووضعه في السجن مكبلاً بالقيود في معصميه وقدميه ، جاء ذٰلك بسبب أن الحبيب نوح رفض استمرار احترام وتقدير ممثل استعماري مسيحي ، ويا للدهشة والغرابة شاهد حراس السجن الحبيب نوح خارج السجن ، وقد فك القيود من معصميه وقدميه . ورغم أنه اعتقل مرة أخرىٰ ، كان في كل مرة قادر علىٰ مغادرة السجن وكأن شيئاً لم يكن . بعد ذٰلك أطلق سراحه ومنح كامل الحرية »[1] .

(1). Narrated by Habib Noh's former shrine's custodian, Hassan al-Khatib (as cited in said, 1993m pp.10,21 _ 22).



الحبيب نوح بن محمد الحبشي

« كان الحبيب نوح ولياً مجذوباً وبدا لغير المصدقين به كأنه مجنون . في مرة من المرات كان الحاكم البريطاني رافلس علىٰ فرس عربته عندما شاهد الحبيب نوح في الطريق ، وكان في حالة جذب مرتدياً إزاراً (صارون) فقط . اعتقد رافلس أن الحبيب نوح متشرد من ساكني الشوارع ، ومجنون ، وأساء إليه بأن بصق في وجهه . في تلك اللحظة برك الفرس الذي كان يمتطيه وألقاه أرضاً ، غير قادر على الوقوف علىٰ قدميه . بعد شيء من التردد طلب العفو والمسامحة من الحبيب نوح تمكن بعدها من الوقوف . إثر تلك الحادثة عرف النظام البريطاني أن الحبيب نوح يمتلك قوىً خارقة . رغم ذٰلك أمر الحاكم البريطاني الشرطة باعتقاله والزج به في أحد الملاجئ في إحدى الجزر ، تعرف اليوم بجزيرة القديس جون . لٰكن تلك المحاولات لتقييد الحبيب نوح ومحاصرته باءت بالفشل .

وبالفعل حينما يعتقل الحبيب نوح ويوضع في السجن ، تحدث معجزاته ويهرب ويشاهد خارج الزنزانة بعد احتجازه مباشرة كان الحبيب نوح دائماً ما يذهل الممثلين البريطانيين الذين حاولوا السيطرة عليه واحتواءه من تلك الجزيرة أظهر الحبيب آخر معجزاته عندما سار علىٰ سطح الماء في طريق عودته الىٰ كامبونق مارانق Kampung Marang في المنطقة الرئيسة من سنغافورا تحديداً في سكن تيمنقونق Temenggong شاهد هٰذه المعجزة عدد من الضباط البريطانيون والحرس الذين ذهلوا من القوى الخارقة للحبيب نوح ، وأصبحوا من مريديه . كانت تلك الحادثة قبل انتقال الحبيب نوح إلىٰ جوار ربه بأيام . كأنه قد عرف متىٰ سيرحل عن هٰذه الحياة الدنيا ، وأخبر مريديه بذٰلك [كان ذٰلك يبدو واضحاً في الشهادة التي أدلىٰ بها الأخ انشي وان مادجت Inchi Wan Madgit في المحكمة أثناء دعوى القتل ذبحاً المشار إليها آنفا : كنت علىٰ صلة بالحبيب نوح ، وأصدرت الأوامر بإعداد تابوت نعشه قبل وفاته بثلاثة أيام](1) .

مثل هٰذه القصص يفترض أن تقارن بمصادر القرن التاسع عشر بشأن العقوبات المتخذة بحق الفقراء ، وتدنيس الأضرحة وانتهاك قدسيتها ، وكذٰلك أساليب التشهير المضادة للأولياء عندئذ فقط ربما يتمكن الشخص من فهم وإدراك عالم المريدين الذين تتضمن رواياتهم تواضع الحبيب نوح ووداعته وجعل منكري الكرامات من الممثلين البريطانيين يعتنقون الإسلام(2) .

(1). This oral tradition narrated by Habeeb Noh's grandson Habeeb Noh bin Abdullah bin Ahmed Salakin al-Habshi, was transmitted by Ridhwan (personal communication, August 2008) and Sharifah Kamariah, Pulau Penyengat (personal communication, August 2009) for wan Madjit's testimony, see Singapore Free press, 1866b.

(2). For example, see Stamford Raffles' (as cited in Buckley, 1902, p.96) and John Crawfurd's (1830, p, 46) diatribes against the cult at Iskandar Shah's (d. 1420 ?) mausoleum. Also refer to Munshi Abdullah's (2008 [1849], p.386) account of Farquhar's ascension of the scared hill hosting Iskandar Shah's tomb, Bukit Larangan (Prohibited Hill) to hoist the Union Jack, rename it "Government Hill" and dliver a gun salute.

إضافة إلىٰ ذلك يمكن أن نعقد مقارنة بين الحبيب نوح والفقراء الحضارم الآخرين في جنوب شرق آسيا مثل الحبيب حسين الذي تزخر سيرته بقصص اعتقاله من قبل ضباط شركة شرق الهند الهولندية ، وكذلك معجزاته في الهروب (العيدروس 1998 م)[1] .

في الدراسة التي أجراها بابو (2007: 134 ، 135 ، 140 ، 181) عن أحمد بامبا (أمدو) يوضح كيف تفاعل المريدون إزاء نفي أو سجن شيخهم . فقد فسروا الاضطهاد الاستعماري علىٰ أنه خطوة في طريقة شيخهم نحو الجهاد الأكبر . وقد أدىٰ ذلك إلىٰ أن ينظر إلى الشيخ علىٰ أنه ولي الله ، وشهيد ، وصانع معجزات تتزايد بركاته . ما زالت الحاجة قائمة إلى المزيد من العمل لتوضيح كيف كانت ردود فعل الطوائف الدينية في القرن التاسع عشر في عالم الملايو علىٰ سجن الأولياء تحت طائلة النظم واللوائح المضادة للتشرد والاختلال العقلي . (انظر التقرير السنوي لمستوطنات الأرخبيل 1915: 364 ـ 368) . كما رأينا أن التأييد الذي حظيت به قصص ومعجزات الحبيب نوح المجذوب تعد تفوقاً على النظام الاستعماري .

بالمثل يمكن أن نجد تشابهاً بين أعمال الحبيب نوح الدينية ، وأعمال مجذوب حيدر أباد باني ميان Banne Miyan الذي تحوي سيرته قصصاً وحكايات عن معجزات الهروب من سجون المستعمر في الحالتين نجد أن أعمال الوليين حولت تمردهما إلىٰ عدم رضا لدى الرأي العام (قرين Green: 2008: 37) .

---

(1). This information is also based on conversations with a descendant and hagiographer of Habeeb Hussein, Habeeb Hussein Fikri bin Abdullah bin Abubakar Alaydarus (personal communication, August 2009).

(1). This information is based upon, firstly, conversations with Surattee (personal communication, August 2008) wherein he explained his methodology in writing Habeeb Noh's history; and secondly, the various testimonies that were silenced (and which I was adviced against believing by the sheikh-historian), Also see Said, 1993, p.xiv.

بدأت معجزات الحبيب نوح عندما استقال من العمل في الخدمة المدنية التابعة للمستعمر . حتىٰ ونستدت (1925: 14) نقل عن مريد لم يذكر اسمه ، شهد بأن الحبيب كان « كاتباً متواضعاً أخفىٰ كبرياء النفس وحب الظهور من أجل الزهد والورع حتىٰ حان الوقت الذي استطاع فيه الظهور في عدة أماكن في نفس الوقت (يتجزَّأ) » . لـكننا نلاحظ أن سجنه أدى الىٰ عدة نتائج :

أولاً : أن المجذوب نظر إليه صانع معجزات وكرامات في سنغافورا .

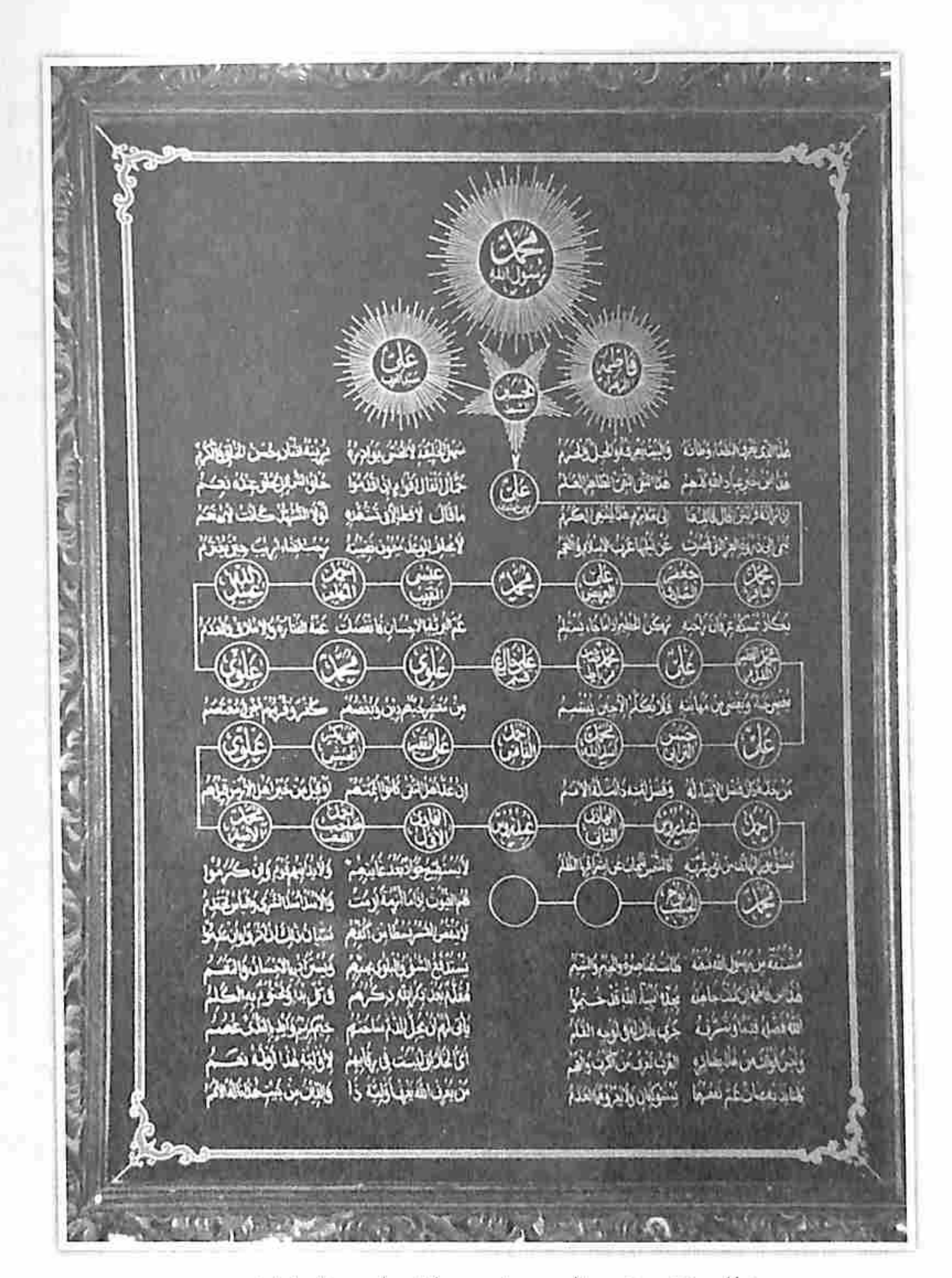
ثانياً : تاريخ ديني منشؤه الثبات والخلود في قصص حياة الحبيب نوح من ناحية وفشل السلطة الاستعمارية في احتواء جذبه [1] . لعل تفوق الحبيب نوح علىٰ مضطهديه كان جلياً في القصة التي سبق سردها إما عن آخر معجزاته ، من ناحية أخرىٰ ، عندما هرب من المعتقل ، كما رواها حفيده في بولو بنينقات Pulau Penyengat (الذي عرف أيضاً بالحبيب نوح) سار المجذوب علىٰ سطح الماء ليعود إلىٰ وسط سنغافورا من الجزيرة التي سجن فيها . حتىٰ عند الوفاة تفوق الحبيب نوح على الممثلين المستعمرين . ففي شهادة مريديه والتقارير الصحفية عن تشييع جنازته ثبت أن جثمانه انتظر حتىٰ وصل أربعة من البريطانيين المحترمين الذين اعتنقوا الإسلام علىٰ يده . ولم يسمح المجذوب بتغطية جسمه (تكفينه) إلا بعد أن انحنوا وقبلوا قدميه [2] .

---

(1). This is prominent in the hagiographies, unpublished recordings and the aforementioned short encyclopedia entry on Habib Noh, this information is based on interview from March 2008 to august 2009 with devotees, Sofi elders and Habib Noh's descendant in Singapore, Pulau Penyengat and Jakarta.

(2). Anecdotes transmitted by Surattee (personal communication, August 2009) and Ridhwan (personal communication, August 2008). Also see Singapore Free press, 1866a; Alattas, n.d.

القصص التي أوردناها عن المعجزات والكرامات تتضمن أفكاراً إسلامية شائعة عن الأولياء المقيمين بين الناس ، ولكنهم يبدون أنهم محجوبون عن المُنكِرين (سوراتي 2006: 43 ـ 45 ؛ انظر أيضاً إدواردس 1989: 668) . ولكن ذلك الحجاب يُكشَف عندما يتعرض الولي في ظروف نادرة للسخرية ، والبصق في وجهه ، والاستهبال ، أو يتعرض للخطر ، أو يسجن أو يحتجز ، أو يتعرض للعقاب الجسدي . في مثل تلك اللحظات تبدي فضائل وأخلاقيات الولي تفوقها وسيطرتها على الشؤون والأحوال البشرية (انظر إدواردس 1989: 668 ـ 669) .



صورة للوحة تبين نسب الحبيب نوح معلقة على جدار قبة ضريحه

تحوي كل من كتابات سوراتي ، والسيرة المصغرة التي جمعها عبد الغني سعيد (1993 م) أقساماً مفصلة تحذر القراء من الإساءة إلى المجذوب أو إهانته كما فعل الممثلون البريطانيون المستعمرون ، لأن ذلك سيكون نتيجته أن المسيئين سيموتون على سوء الخاتمة (كفاراً) ، ومحرومين من وساطة وشفاعة الحبيب نوح يوم القيامة (سوراتي 2006 18 ـ 20 ؛ عبد القادر 1993 ـ 7 ـ 11) . إضافة إلى ذلك تنبه تلك السير القراء إلى أن المجذوب يتمتع بقرب لا مثيل له من الله . استناداً إلى حديث نبوي يعطى بعض الأولياء منزلة أعلى من الأنبياء بسبب قربهم من الله يشير (سوراتي 2006) إلى أن الحبيب نوح هو الوسيط والشافع الأخير عند الله . أما سعيد فأورد قصة عن الحبيب نوح وهو يحكم الأمة تزامناً مع ما يريد الخالق ، ويستمع له كما يستمع للنبي محمد صلى الله عليه وسلم[1] .

سير الصالحين ومن كتبوا عن سيرة الحبيب نوح ، يبدو أنهم اندفعوا بفعل حاجة ملحة للدفاع عن المعتقدات المستندة إلى أصحاب الأضرحة ضد « المسيئين لأحباب الله » أو ما يعرفون بالوهابية (سوراتي 2006: 5 ـ 28 ، سعيد 1993: x ـ 15 ، تواصل شخص مع سوراتي أغسطس 2009)[2] . الشجرة المفصلة لنسب الحبيب نوح والمحفورة في قبة ضريحه تخدم وظيفتين . أولاهما تظهر الحبيب نوح كونه سيداً علوياً ينتسب للنبي محمد صلى الله عليه وسلم عبر المهاجر إلى الله أحمد بن عيسى (توفي عام (956 م) . ثانيهما أنها

(1). Said (1993, pp.18 _ 20) documents the Malaysian sheikh Muhammed Abu Bakar's claim that his sheikh, Muhammed Said, was with Habeeb Noh in an outer-world, Bukit Qhauf, interceding with God on behalf of Malay-Muslim devotees; here, walis like Habeeb Noh were more intimate with God than prophet Muhammad, Furthermore, the Sejarah Hidup Muhammad Suhaimi relates how the Prophet Muhammad listened to Habeeb Noh and entered the Malaysian sheikh Muhammad Suhaimi's house (as cited in Said, 1993, p.18).

(2). This information is based on conversation with various Sufi elder such as Habib Abdul Rahman M. Alhabshi (Ketua Islamic Center Indonesia and Imam Majlis Dzikir SBY Nurussalam, and descendant of the nineteeth-century saint buried in Jakarta, Habib Ali Al-Habshi) (Personal communication, June 2008).

تذكر المسيئين والمنكرين بالحديث الخاص باحترام ومحبة آل البيت المنتسبين للرسول . نتيجة لغضبهم من عدم اكتراث المستعمرين بالحبيب نوح ، لجأ عدد من كتاب السير إلىٰ إعادة الادعاء بانتماء الحبيب نوح للنسب الأرثوذكسي الحضرمي ، نسب العلم والتعليم . لقد أصبح مقبولاً بشكل واسع في الدوائر الحضرمية ، وموثق في لامبانق تيروخير أن الحبيب نوح كان منطوياً تحت رأيه الشيخ النقشبندي الحضرمي الحبيب سالم بن عبد الله باشُمير (سوراتي 2006: 32 ـ 34 ؛ كذٰلك انظر العطاس) .

إن تلك السير التي توثق أعمال الحبيب المجذوب ، والقصص الشفوية ، ورؤى المريدين في المنام واليقظة تؤكد أن جذب الحبيب نوح وكراماته ومعجزاته هي بمثابة تنفيذ علىٰ مستوىً عالٍ للشريعة . حسب سوراتي وكما جاء في مقدمته أن كتابة التاريخ بشكل صحيح ودقيق ، يشمل إهمال أو إلغاء قصص شعبية (يتم تداولها بشكل واسع بين الرواة) لا تتفق مع معطيات الشريعة . مثل تلك القصص تسقط من الأدبيات لكونها غير حقيقية أو أصلية من ناحية تاريخية وتوصف بأنها « أبو كرافية » ، وتعمل على الترويج لشيطان علوي وخارج نطاق أولياء الشريعة (سوراتي 2006: 9 ـ 10 ، 18) . إن الدقة التاريخية هنا تعني تنقية الآراء الدينية الشعبية ، وإعلاء شهادات وتفسيرات المسلمين الورعين الأتقياء[1] . يؤكد سوراتي أن أجزاء من المسودة الأولىٰ لامبانق تيروخير ، « تم تحريرها ووضعها في المجرى الصحيح للشريعة » من قبل المفتي الوطني (سوراتي 2006: 9 ـ 20) . أما في ما يخص الولي الذي أوصىٰ بما يملك لخادم ضريح حَكًّا ، والذي كان له أتباع كثير منهم من غير المسلمين (سوراتي تواصل شفوي ، أغسطس 2008) ، فإن لامبانق ميروخير واضحة ومفصلة في مسألة

---

(1). This information is derived from the testimonies of the preview custodian of Habeeb Noh's mausoleum, Habib Hassan al-Khatib (personal communication), and Ustaz Abu Zaki Yousof (personal communication, August 2008).

« ضرورة التأكيد علىٰ أن الحبيب نوح كان وليّاً مسلماً ، ولا غموض في ذٰلك » (سوراتي 2006 ـ 9) .

السير الثلاث التي أشرت لها ترىٰ أن فكرة الحبيب نوح كان « شيخاً مُعلِّماً » أكثر منه شخصية كرزامتية ، تتوسط (بين الإلٰه والمريد) ، لا يتفق عليها جميع الرواة[1] . إن الصعوبة التي تُواجَه في إعادة تشكيل الفرد المريد ربما تكون ظاهرة فقط في كلام الحبيب نوح التي تمكنت السير من رصده (سوراتي 2006: 32 ، 38 ، 39 ، 41 ؛ العطاس ، سعيد 1993: 18) : نقتبس منه ما يلي :

المريدون :

لا تحاسدوا ولا تباغضوا بعضكم البعض ، ونقّوا أنفسكم حتىٰ من ذرة طمع تسود بين أوساطكم .

في الإعجاب بأوبرا صينية

إنني أفهم التدفق الكامل للقصة ، وقد تركت عندي انطباعات استنتجت منها دروساً أخلاقية كثيرة .

في رؤيا لمؤسس الأوراد المحمدية :

محمد بن عبد الله السحيمي ، حيث كان الحبيب نوح يمشي بصحبة النبي محمد صلى الله عليه وسلم الذي رفض الدخول إلىٰ منزل السحيمي :

أتوسل إليك يا سيدي يا رسول الله أن تعفو عن السحيمي وتسامحه .

---

(1). This information is derived from the testimonies of the preview custodian of Habeeb Noh's mausoleum, Habib Hassan al-Khatib (personal communication), and Ustaz Abu Zaki Yousof (personal communication, August 2008).

إلىٰ مريد :

من الأفضل لك أن تعود إلىٰ منزلك لأن أمك توشك على الرحيل إلى الآخرة .

إلىٰ صياد في باسر بانجنق :

في سنغافورا الذي دعا له بنزول المطر بالتوسل إلى الله .

هٰذه قوة الله وقدرته ، فإذا كنت تؤمن بالله دائماً وتخلص له فإن جميع مطالبك سيلبيها هو لك .

إلىٰ مريد هندي :

كنت منتظراً وصولك من الهند وهديتك لي أيضاً . لقد وعدت سراً أن تهديني عدة باردات من القماش الأصفر عندما تسافر سالماً إلى الهند وتعود سالماً منها إلىٰ سنغافورا . أود أن أذكرك لكي تفي بوعدك ، لأني أريد أن أهدي القماش الأصفر إلى المحتاجين .

التنبؤ بغرق سفينة بسبب حريق ، ومنع شحن بعض البضائع علىٰ متنها :

البضائع الباهظة الثمن لا يمكن حملها علىٰ متن السفينة .

المراجع

1 _ Abdullah, A.K. (2008), Teks Hikayat Abdullah Bin Abdul Kadir Munsyi. Edisi Cap Batu 1849. In A. Sweeney (Ed.) Karya Lengkap Abdullah Bin Abdulkadir Munsyi Jilid 3: Hikayat Abdullah. Jakarta: Kepustakaan popular Gramedia: Ecole Francaise d'Extreme Orient: Perpustakaan Nasional RI.
Call no.: R SEA 99.5 KAR

2 _ Abdullah, A.R. (1994). Habib Noh. In Abdullah (Eds.), Ensiklopedia Sejarah dan Kebudayaan Melayu. Malaysia: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pendidikan.

3 _ Alattas, Adullah Bin Ahmed (n.d.). Kramat Habib Noh di Paimer road (Tanjong Pager). Singapura. Retrived from Omar Alattas.

4 _ Alaydrus, Sayyid Abdullah bin Abubaker (1998). Sepintas riwayat shahibul outub Al-Habib Husein Bin Abubakar Alaydarus Memuat karomah kampong luar Batang. Jakarta: Makam Keramat Luar Batang.

5 _ Babou, C.A. (2007). Fighting the greater jihad: Amadu Bamba and the founding of the Muridiyya of Senegal, 1853 _ 1913 Athens: Ohio University Press.

6 _ Buckley, C.B. (1902). An anecdotal history of old times in Singapore: (with portraits and illustrations) from the foundation of the settlements under the honourable East India Company, on February 6th, 1819, to the transfer of the colonial office as part of the colonial possession of the crown on April 1st, 1867. Singapore: Frasier & Neave.
Microfilm no.: NL269

7 _ Cooper, B. (2005). Oral sources and the challenge of Africa history. In J. Philip (Eds.), writing African history. Rochester: Rochester University Press.

8 _ Crawfurd, J. (1830). Journal of an embassy from the governor-General of India to the courts of Siam and Cohin China: Exhibiting a view of the actual state of those Kingdoms. London: H. Colburn and R. Bently.

9 _ Eaton. R.M. (2000). Court of man, court of god: local perceptions of the shrine of baba Fraid. In R.M. Eaton (Eds.) Essays on Islam and Indian history. Delhi: Oxford University Press.

10 _ Edwards, D. (1989), Mad Mullahs and Englishmen: Discourse in the colonial encounter, Comparative Studies in society and history, 31 (4), 649 _ 670.

11 - Ernst. C. (2004). The textual formation of oral teachings in the early chisti order, In C.W. Ernst (Ed.) Eternal Garden: Mysticism, history and politics at a south Asian sufi center. New Delhi: Oxford University Press.

12 - Feierman, S. (1999). Colonizers, cholar, and the creation of invisible histories. In L. Hunt & V. Bonnell (Eds.), Beyond the cultural turn: New Directions in the study of society and culture (pp.182 - 183) Berkeley: University of California Press.
Call no.: R 306.09 BEY

13 - Gibson-Hill, C.A. (1954). Singapore notes on the old strait 1580 - 1850, Journal of the Malayan Branch of the royal Asiatic Society, 27 (1), 163 - 214.

14 - Gilsenan, M. (1982). Recognizing Islam: Religion and society in the modern Arab world, New York: Pantheon Books.
Call no.: RU 297.09174927 GIL

15 - Green, N. (2009) Transgressions of a Holy Fool: a Majzub in colonial India. In B.D. Metcalf (Ed.) Islam in south Asia in Practice. Princeton: University Press.

16 - Green, N. (2008), Jack Sepoy and the dervishes: Islam and the Indian soldier in princely Hyderabad. Journal of the royal Asiatic society, 18 (1).

17 - Green, N. (2005). Making a Muslim Saint: Writing Customary religion in an Indian princely state. Comparative studies of south Asia, Africa and the middle east, 25 (3), 617 - 633.

18 - Hamid, F. (2007). The Hagiographic process: the case of medieval Chishti sufi Farid al-Din Mas'ud Ganj-I Shakar (d.664/1265). The Muslim world, 90 (3 - 4), 421 - 438.

19 - Lydon, G. (2005). Writing trans-Saharan history: methods, sources and interpretations across the African devide. Journal of North African studies, 10 (3 - 4), 293 - 324.

20 - Mallal, B.A. (1957). Re Shrine of HAbeebb Noh. The Malayan Journal, 23.

21 - Metzgar, L. (2001). Le Mausolee Habib Noh a singapour. Cahiers de literature Orale, 49.

22 - Miller, H.E. (1941). Letters of colonel Naḥujis. Journal of the Malayan Branch of the royal Asiatic society, 19 (2).

23 - Mukammatu, A.K. (1896). Kiranatirattu. [Cinkappur]: s.n.
Microfiche No.: NL0006/087

24 - Said, A.G. (1993), Tujuh wali melayu. Kuala Lumpur: Penerbitan Hikmah.
Call no.: R Malay 297.092 ABD

25 - Straits settlements. (1915). Lunatic Asylum causes of admissions, discharges and deaths. Straits settlements annual reports. Singapore: National Archives.

26 - Surattee, G.K. (2006). Lambang terukir: Dalam Mengishakan Manaqib Habib Noh bin Muhamad Alhabsyi yang syahir. Singapore: Unit Dakwah Masjid Al'Firdaus.
Call no.: RSING Malay 297.4092 LAM

27 - Sweeney, A. (2006) Abdullah Bin Abdul Kadir Munsyi: A man of bananas and throns. Indonesia and the Malay world, 34 (100), 223 - 245.

28 - An old kling man... [Article has no caption]. (1866, August 2). The Singapore free press.

29 - Criminal session. (1866, October 10). The Singapore free press.

30 - Henry Stanly wrote... [article has no caption]. (1865, August 3), the Singapore free press.

31 - Settlement surveyor below up Batu Belayer (lot's wife). (1848, August 17) / The Singapore free press.

32 - White, L. (1999). Speaking with vampires: Rumor and history in colonial Africa. Berkeley: University of California press.

33 - Winstedt, R.O. (1925). Shaman, saiva and sufi; a study of the evolution of Malay magic, London: Constable.
Microfilm no.: NL25787

34 - Winstedt, R.O. (1924). Karamat: sacred places and persons in Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, 2 (3), 264 - 279.

مسجد من أصل عربي في سنغافورا [1]

Mona Abaza منىٰ أبازا



مسجد باعلوي ، في شارع ليونيس بسنغافورا

(1). This chapter is a shortened version of an article that appeared in Archipel (Paris, 1997, pp.61 - 84) I would like to thank Imam Habib Hassan Al-Attas in Singapore for his patience in providing me with genereous information about his family background and his mosque, I am most thankful to Naimah Talib formerly of the institute of southeast Asian studies Singapore, who commented thoroughly on the paper and provided me with references on the Arabs in southeast Asia. I have shared intensive discussions with Professor Yusof A. Talib National University of Singapore, to whom I am also very thankful, I have also corresponded with professor Werner Ende, the university of Freiburge, Germany, and would also like to thank Sharon Siddique for reading the paper. Finally, I would like to thank Syed Farid Alattas for including me in the Hadrami researchers community.

Van Der Meulen, D & Von Wissmann, H. (1964). Hadramout, some of its Mystreie Unveiled, Leiden: E.J. Brill, p.90.



منارة مسجد باعلوي

مقدمة

يهدف هٰذا البحث إلىٰ عرض مادة مفصلة عن الحالة الطبيعية والاجتماعية لمسجد ومن خلال ذٰلك إلىٰ إزاحة النقاب عن حداثة وعالمية شخصية أحد العلماء . رغم أن الكثير من الدراسات عن الطقوس الإسلامية تحاول التركيز على الجانب الروحي ، إلا أنني أود هنا التأكيد على الترابط بين ما هو معتاد في الممارسات اليومية ، من ناحية ، والمجال المكرس للعبادة والمرتبط بالمكان كالمسجد من ناحية أخرىٰ .

هٰذا البحث يعالج عن كثب قضية مسجد من أصل عربي في سنغافورا المعروف باسم مسجد باعلوي . الواقع في شارع لويس Lwis Rd في منطقة بوكيت تيما[1] Bukit Tima . هناك عدة أسباب تقف وراء اختيار استكشاف هٰذا المسجد بالذات .

---

(1). I came to know Imam H. Hassan during my first stay in Singapore between 1990 _ 1992. I have conducted a series of long interviews with Imam H. Hassan and meeting during the months of October to November 1994, and checked back with him about the accuracy of the information at various meetings during the months March to May 199. I Also attended the ceremony of the hawl in 1991and various Thursday evening prayers at his mosque. The language used in interviews was mainly English, but it was filled with and quite often intruded upon by a large body of AHasani Arabic terminology. In fact, my field notes are a mixture of bot language.

أولاً : التاريخ الهام لأسرة إمام المسجد السيد حسن بن محمد سالم العطاس وهو حضرمي سنغافوري من الجيل الأول . ولد ونشأ وترعرع في سنغافورا ، ويمثل تجسيداً حياً للتأثير الحضرمي ، ويعكس بالضرورة مثالاً للتبادل عبر الأقاليم ، والتوسع في شبكة العلاقات الدولية بين الشرق الأوسط وجنوب شرق آسيا .

ثانياً : أود أن أبرز الأنشطة الحية التي يقدمها هٰذا المسجد ، والأهمية التي يمثلها للمجتمع الإسلامي في سنغافورا ، خصوصاً أن مؤسسه حظي بالتقدير والاحترام لنشره راتب العطاس في جميع أرجاء الأرخبيل .

ثالثاً : هناك حقيقة ملفتة للنظر وهي أن كثيراً من السيدات يترددن على السيد حسن للزيارة والتشاور معه . إن مظهر الإمام الحديث وآراءه في تقديم المشورة والنصح حول الأمور العائلية وما يتعلق بتعدد الزوجات ، والطلاق ، والوقوف إلىٰ جانبهم أكسبه شعبية . ورغم أنه شخصياً من السادة ويخاطب علىٰ أنه الحبيب حسن[1] ، إلا أنه لا يعارض زواج الشريفات (بنات السادة) السنغافوريات من غير السادة من بين السكان الملايويين الذكور[2] . كل تلك الأسباب جذبت انتباهي وشدتني للتمعن والدراسة عن كثب في مؤسسة المسجد ، وفي شخصية الإمام ، الحبيب حسن نفسه .

حسب شي مان Che Man توجد في سنغافورا 92 مسجداً تخدم حوالي 412000 مسلم . وتقسم هٰذه المساجد إلىٰ قسمين مساجد « الجيل القديم »

---

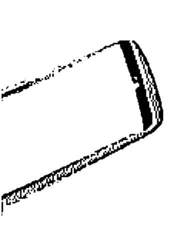
(1). The sharif (plur. Ashraf), saiyid (sadah) are titles used for the Hasani branch of the prophet's offspring, see Robert Bertram Serjeant. (1957). The Saiyids of Hadramout. London: luzac and Co. Imam Hassan added that the term said equally applies to the Hasani branch.

(2). Regardless of Imam H. Hassan's open mind toward marriage, I have nevertheless noticed that when people visit his house. They still perpetuate the tradition of bending and kissing his hand.

ومساجد « الجيل الجديد » . شيِّد النوع القديم أثناء الفترة من بداية القرن حتىٰ عام 1975 م ، أما المساجد الجديدة فقد شيدت بين 1975 م وحتىٰ يومنا هٰذا . 77 مسجداً صنفت علىٰ أساس أنها من الجيل القديم وقد شيدت من أموال من عدة جهات مانحة ، ومسجد باعلوي الذي نحن بصدده واحد منها[1] .

تاريخ مسجد باعلوي :

في السطور الآتية سأروي سيرة والد الإمام الحبيب حسن ، وهو السيد محمد بن سالم مؤسس مسجد باعلوي الذي بني واكتملت بنايته عام 1952 م . ما يثير اهتمامي الخاص هنا هو حب التجوال والسمة العالمية التي تعد سمة مميزة للحضارم بصورة عامة وآل العطاس بصورة خاصة . عندما زار حضرموت فان دور مولين ممثل هولندا في جدة ومعه فون فسمان وطافا بأرجائها عام 1931 م لاحظا أن حريضة هي مركز أسرة آل العطاس ، وكتبا ما يلي عن مضيفهم السيد حسن العطاس :



« جاء أخ لحسن وعلوي لاستقبالنا . ثقافة أولـٰئك الإخوان الآتي : الأخ ثقافته هولندية ، وعلوي مصرية ، أما حسن فثقافته هندية . كان عمهم ضابطاً في الوحدة العسكرية الحضرمية التابعة للنظام في حيدر أباد »[2] .

---

(1). For further details about mosques in Singapore see W.K. Che man. (1991). The Administration of Islamic institutions in non-Muslim States: the case of Singapore and Thailand, Southeast Asian Studies Progam, Institute of Southeast Asia Studies, Singapore, p.12.

(2). Van Der Meulen, D & Von Wissmann, H. (1964). Hadramout, Some of its Mystreie Unveiled, Leiden: E.J. Brill, p.90.



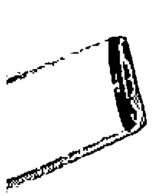
صورة وثيقة لوقف مسجد باعلوي لمؤسسه السيد محمد بن سالم العطاس

في البدء أقول إن والد الإمام السيد حسن هو السيد محمد بن سالم المولود في مدينة حريضة بحضرموت عند أذان العشاء من مساء الجمعة 14 ربيع الثاني 1324 هـ/1906 م . سمي بمحمد بن سالم بناء على توجيهات العلامة السيد علي بن محمد الحبشي من مدينة سيئون حضرموت توفي فيها عام 1333 هـ/1915 م . أصبح يتيماً في سن السادسة أو السابعة . عندما بلغ السيد محمد بن سالم سن العاشرة توفي جده السيد أحمد بن حسن العطاس . بعد ذلك توجه إلى مدينة تريم لتلقي العلم عند الشيخ محمد بن عوض بافضل . جميع أفراد أسرة آل العطاس ينتمون إلى أهل الدعوة وكانوا من العلماء . كان السيد محمد والد الإمام حسن أول من هاجر من آل العطاس إلى جنوب شرق آسيا . في تلك الآونة كانت الأسرة تعاني من الفقر وكانت حضرموت تشبه الأرض الجباب [1] .

---

(1). Imam H. Hassan added new advantages in the significance of consulting such volumes, namely, to avoid marriage of brothers and sisters living in different countries (from Hadramaut and Southeast Asia, for instance) and to settle inheritance and family matters,

جده الأكبر من جهة أمه هو السيد عبد الله بن علوي بن حسن ، بن صالح ، بن حسن ، بن عبد الله ، بن أحمد ، بن حسن ، بن عبد الله ، بن حسين ، بن عمر ، بن عبد الرحمٰن العطاس ، توفي عام 1334 هـ/1916 م . السيد الحبيب حسن الإمام ـ مثل الكثير من السادة في المهجر ـ يحتفظ بمجلد ضخم لشجرة الأسرة[1] . بعد وفاة أجداده وإخوانه الثلاثة ، الاثنان : الأكبر ، والأخ الأصغر جميعهم ماتوا قبله ، رحل الحبيب محمد إلىٰ مدينة تريم بحضرموت لتلقي العلم ، ومكث بها سبع سنوات . عندما بلغ السابعة والعشرين غادر إلىٰ حيدر أباد عالماً وداعياً . واشتهر ببركاته[2] ، واعتبر من أهل الكشف[3] . عرف تحديداً بقدرته علىٰ جلب الأمطار إلىٰ حيدر أباد . قال الإمام الحبيب حسن إن « الحبيب محمد بن سالم دائماً يجلب الغيث » . مكث في الهند ثلاث سنوات ، ثم غادرها إلىٰ بينانق في ماليزيا عام 1935 م ، حيث نشر الدعوة بكثافة لمدة أربع سنوات . بعد ذلك رحل إلىٰ إندونيسيا حيث أقام في بوقور لمدة سبع سنوات ، وهناك أخذ الإجازة من السيد عبد الله بن محسن العطاس .



---

(1). For a discussion of the variability and complexity of the concept of Baraka and its relationship to modernity in the middle east, see Michael Gilsenan, (1982). Recognizing Islam, London and Sydney: Croom and Helm. See in particular chapter four and five.

(2). Concerning the concept of Ahl-al-Kashf in Hadrami culture and their supernatural ability to read throughts and guess events in their absence, see Van Den Berg, L.W.C. (1886). Le Hadramout et les colonies Arabes dans l'Archipei Indien. Batavia: imprimerie du Gouvernement p.94, See Also Serjeant, op. cit.

(3). It is interesting to note here that Habeeb Abdullah b. Muhsin Al-Attas of bogor is the grandfather of the known Malaysian sociologist Syed Hussein Alatas and specialist in Islam in southeast Asia, Syed Muhammed Naquib Al-Attas.



صورة من الداخل للصالة الرئيسة للصلاة في مسجد باعلوي /سنغافورا

وصل السيد محمد بن سالم إلىٰ سنغافورا أثناء الاحتلال الياباني لها ، وعمل إماماً لمسجد الحاج يوسف . في العام 1952 م شيد المسجد (مسجد باعلوي) بمساهمات ومنح تُجمَع من تلاميذه كل شهر . في الأساس فكر في بناء مسجد ومدرسة لٰكنه تمكن من بناء المسجد فقط ، وفتح به بعض الدروس غير الرسمية . كما قام بتدريس التصوف ، والفقه ، ومواد دينية أخرىٰ . عاش في سنغافورا أكثر من 30 عاماً وتوفي هناك عام 1976 م . عاد إلىٰ حضرموت عدة مرات في ستينيات القرن العشرين ، لزيارة أقاربه ، ولترميم منزل جده ، وأعاد عمارة مسجد جده السيد الحبيب محسن بن حسن العطاس في حريضة .



منبر مسجد باعلوي

لم يُدرِّس الحبيب محمد بن سالم كتاباً بعينه ، كما أنه لم يكتب الكثير ، لكنه قام بطباعة « مفتاح الإمداد » وهو عبارة عن كتاب ذِكر لجده . لا توجد أي سجلات مكتوبة عن السيد محمد بن سالم . لا ضير ؛ فقد ساعد في بناء أكثر من 100 مدرسة ومسجد في إندونيسيا . كما بنىٰ مسجد العطاس في سنغافورا ، قامت الحكومة بإزاحته في وقت لاحق . أما مدرسوه الرئيسون فقد كانوا جده الحبيب أحمد بن حسن العطاس ، والحبيب عبد الله بن علوي العطاس ، والشيخ محمد بن عوض بافضل في تريم ، والشيخ عبد الله بن محسن العطاس في بوقور بإندونيسيا[1] . أخذ الطريقة العلوية عن جده الشيخ أحمد بن حسن العطاس ،

(1).In fact, whenever I rode with older - generation Malay taxi drivers in singapore, they all spoke with reverence about Syed Mohammed bin salen al - Attas and his Baraka, two taxi drivers said that they went to see him regularly for problems.

يعدونه في سنغافورا ولياً ، ومن أهل الكشف أيضاً . يلجأ إليه للنصح في الأمور الطبية والأمراض التي يعجز الأطباء عن علاجها . كان يعطي بركاته لمقاومة الأسحار التي كان كثيراً ما يستخدمها الملايوين . كما اشتهر باستخدامه الفاعل للقرآن الكريم لغرض العلاج [1] . هٰذه المواهب إلىٰ جانب الدور القيادي في الطريقة العلوية ، وحق التعليم هي صفات ووظائف يتم توارثها أباً عن جد . علىٰ سبيل المثال في سيرة جدة الحبيب الإمام حسن [2] يؤخذ الحذر والحيطة الكبيران للتمييز بين الولي الحقيقي والمشعوذين والدجالين . اشتهر الجد بالمعجزات والعثور الفوري على النصوص الفقهية التي يصعب علىٰ آخرين العثور عليها في عدة ساعات . في مرة من المرات كان في قيدون بحضرموت حيث ينعقد المجلس الديني ، وكان مجموعة من طلاب العلم يبحثون بإلحاح عن نص في الفقه دون جدوىٰ ؛ فما كانا من الحبيب إلا أن تناول كتاباً وبسرعة البرق عثر على النص المطلوب [3] . وبنفس القدر كان لديه موهبة الشم والتحسس ، مثل تحسس الأرواح ، والاستشعار بقدوم ولي ، ووجود الكتب السلفية في بعض المنازل . كما أن تمتعه بمعجزة رؤيته النبي محمد صلى الله عليه وسلم . كان يراه سبع مرات في الليلة الواحدة [4] . كما كان يمتلك قوة تحديد الكاذبين ، والتمييز بين العلم الحقيقي والصحيح والآخر المتطرف والمزيف [5] .

---

(1). Uqud al-amas, p.22.
(2). Ibid.
(3). Uqud al-amas, p.23.
(4). Uqud al-amas, p.24
(5). Imam Hassan maintains an open house for guests during religious feasts.



صورة الحبيب سالم الشاطري عميد رباط تريم وهو يخاطب الحضور في مسجد باعلوي بسنغافورا

يمكن القول الآن إن الإمام حسن ورث عن أبيه البركة والشعبية . إلا أنه في الوقت الراهن تحولت بركات الإمام حسن إلى العمل الاجتماعي المكثف من أجل المجتمع الملايوي . يبدو أيضاً أن الظروف والسياقات قد تغيرت . في الوقت الذي كان والده اكتسب شهرته من التجول في المناطق الريفية النائية في إندونيسيا ، فإن الإمام حسن يعمل في محيط حضري ومتمدن كلياً . لا شك أن وجهه المبتسم ، وكرمه وتواضعه أسباب تقف وراء شعبية مسجده . من الإشكاليات التي يواجهها من يحاول مقابلته أنه باستمرار مشغول باستقبال الناس في منزله ، وفي المسجد[1] ، أو في حضور حفلات الزواج ، أو تشييع الجنائز ، أو تقديم الاستشارات للمجتمع الملايوي ، أو تنظيم المؤتمرات

---

(1). Al-Attas has pointed out that the silsilah in tassawuf in the tariqa al-'alawia is also genealogy through which the father instructs the son. Syed Naguib al-Attas. (1963). Some aspects of Sufism as Understood and practiced Among the Malays. Malaysian Sociological Research Institute, Singapore.

في الفنادق الدولية حيث يلقي العلماء ورجال الدين خطابات حول الإسلام المعاصر ، أو تنظيم الندوات والملتقيات لتدارس الأمور الدينية ، وكذٰلك إيواء العلماء من مناطق مختلفة من العالم الإسلامي . كما أنه ينشغل باستقبال العلماء من جاكرتا ، وبينانق ، وجوهور ، واستضافة فرق الإنشاد من المغرب العربي لأداء أناشيد الذكر . ولهٰذا يصبح من المستحيل من الناحية العملية أن ترتب مقابلة معه دون أن يصاحب ذٰلك مقاطعة من المكالمات من أماكن بعيدة من قبل السنغافوريين الذين هاجروا إلىٰ أستراليا ، أو من الناس الذين يأتون بحثاً عن النصح ، أو من الأنشطة اليومية للمسجد مقارنة بوالده .

ولد الإمام حسن في سنغافورا ، حيث قضىٰ وما زال يقضي معظم أيام حياته ، تتخللها رحلات طويلة إلى الشرق الأوسط خصوصاً السعودية . تلقى الإمام حسن دراسته الابتدائية في سنغافورا ، وذهب إلىٰ حضرموت ومكث فيها عاماً كاملاً عندما كان في سن الثامنة عشرة . أثناء إقامته في حضرموت منح الإجازة من منصب عينات أحمد بن الشيخ أبو بكر ، وكذٰلك من الشيخ فضل بن محمد بن عوض بافضل . كان متردداً في البقاء في حضرموت مدة أطول ، إدراكاً منه أن والده تقدم به العمر . عندما عاد إلىٰ سنغافورا بدأ بمرافقة والده ومعلمه ومربيه ومقدمه للطريقة في جميع رحلاته إلىٰ ماليزيا وإندونيسيا [1] . أخذ الإمام حسن

---

(1). According to Imam H. Hassan, there are three types of ijazah (permission) in the tariqa.

1 - Ijazah al-musafaha (ijazah obtained through hand shaking).

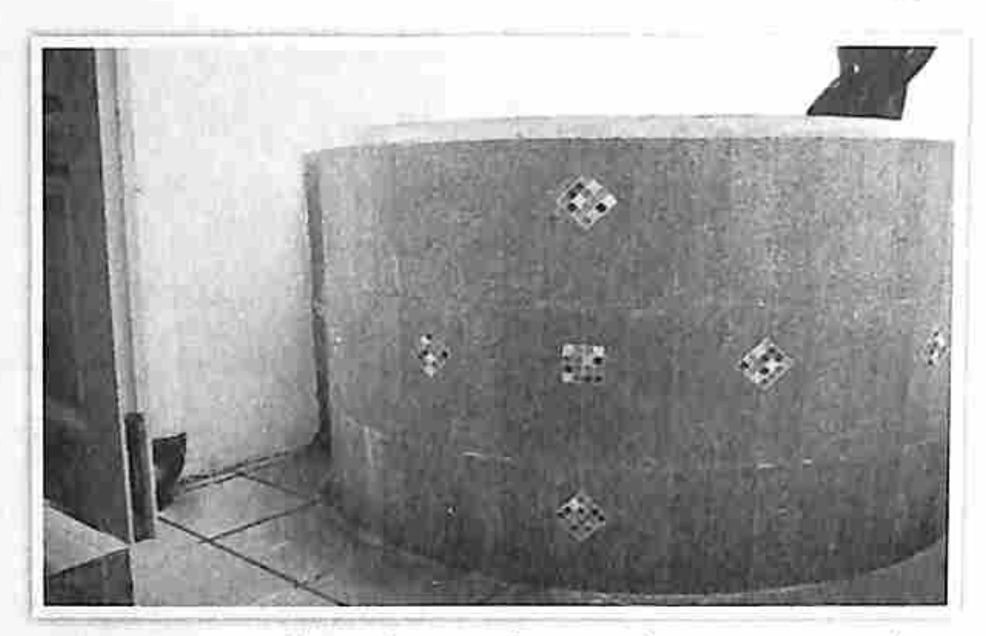
2 - Ijazah al-mushabaqah (ijazah obtained through rubbing the hand).

3 - Ijazah al-tasbih (ijazah obtained through remembrance of god). Imam H. Hassan incorporated nevertheless other ijazahs as the ijazaht al dhikr.

In addition, there is the Libas al-Khirqah (Hadrami dialect), Khirka (the symbolic sufi mantel, the symbol of Baraka), in material terms the leader, Shaih and initiator removes the Kufiyya (head dress) from the initiated student's head and puts it on. He then puts it back on the intiated and would sometimes utter "albasnak wa lam nulbis ghayraka"-"I dressed you and dress nobody else but you". The encyclopedia of Islamignate libas al-Khirqa as the rough woolen robe, a rag or dischcloth which was worn by the pious ascetics. See Libas, Encyclopedia of Islam, new edition. Leiden: E.J. Brill; London: Luzac and co., Vol. 5, p.737.

Al-Taha (20):52.

من والده كلمة « لا إلٰه إلا الله » ، وهي الكلمة التي تنقل ـ حسب التقاليد المتبعة ـ من عالم إلىٰ آخر لكي يصبح الخليفة في الراتب . أما الإجازة فهي عبارة عن السماح له بالتدريس ، وقراءة الراتب (راتب العطاس) في مختلف مساجد سنغافورا[1] .



صورة البئر في مسجد باعلوي وهو المسجد الوحيد الذي فيه بئر في سنغافورا

أما العلماء الآخرون الذين دَرَّسوا الإمام حسن فهم الحبيب عبد القادر بن أحمد السقاف في مكة ، وكذٰلك الحبيب سالم بن عبد الله الشاطري الذي التقاه أيضاً بعد وفاة والده وتعلم علىٰ يده ، أما في سنغافورا فقد درس عند الشيخ عمر الخطيب والحبيب شيخ بن عبد الله الحبشي ، والشيخ يوسف زواوي والد زوجته .

(1). Denya Lombard refer equally to the hawl in the context of pesantren (board in religious schools) culture in Java, when the students returnto the original mother-pesantren during various feasts, after having established pesantren branches, He points to the fact that this phenomenon maintains religious network, Denys Lombard Le Carrefour Javanais, Essais d'histoire Giobale, Edditions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Tome II, Paris, pp.119

See ʿAttar (1993:1800 for the Persian original and attar (1998:290) for the English translation.

أسرة زوجة الإمام يرجع أصلها إلىٰ بونتياناك Pontianak ؛ ووالدها عالم يحظىٰ بالتقدير والاحترام ، نشأ وترعرع ودَرَس في جامعة الأزهر الشريف في مصر . عندما بلغ الشيخ يوسف سن الأربعين أحضر له والده زوجته من مصر وهي في السابعة عشر من العمر . الشيخ يوسف عالم أزهري علىٰ درجة كبيرة من المعرفة في مدارس القانون الأربع . ومع أن مذهبه مالكي إلا أنه عمل مفتياً على المذهب الشافعي في تيرنقانو Terengganu بماليزيا لعدة سنوات . عرف كمفت لبرالي أجاز عمل الفتيات المسلمات مضيفات للطيران ، وكان له كلب في منزله ، وهٰذا في حد ذاته سلوك غريب بالنسبة للملايويين المعروفين بتشددهم في هٰذا الشأن . تلقى الشيخ يوسف تعليمه في مصر والسعودية ، وذهب في وقت لاحق إلىٰ سنغافورا . أما عائلة الزواوي فيرجع أصلها إلىٰ مكة ، وكان جده مفتي الطائف بالسعودية .



مسجد عبدالغفور ، صورة تظهر الحبيب حسن بمعية الشيخ عفيف الدين بن منصورالدين الجيلاني (الحفيد الثامن عشر للشيخ عبدالقادر الجيلاني)





صورتان لمنتدى التحديات الحديثة التي تواجه المرأة المسلمة الذي عقد في ميرديان/ سنغافورا

حول الحبيب محمد بن سالم بن أحمد العطاس (ذكرىٰ وفاته) :

الحول يعني دوران العام علىٰ تاريخ محدد[1] (حال عليه الحول أي مر عليه عام) . هنا تحديداً يعني الذكرى السنوية لوفاة والد الإمام حسن وهو احتفال يتم مرة في العام في آخر خميس من شهر ربيع الثاني . من حيث الأساس لم تكن في نية الإمام حسن الاحتفال بالحول كل سنة . لكنه بعد وفاة والده دأب علىٰ عقد حلقات التهليل التي استمرت ثلاثة أيام بعد الوفاة ، ثم اليوم السابع ، ثم اليوم الأربعين بعد تشييع الجنازة قدَّم الإمام الحسن الدعوة لصديقه محمد الحبشي رئيس المركز الإسلامي في جاكرتا لحضور الجنازة . ولما نشر خبر الوفاة قدم المريدون من كل مكان . منذ 1980 م فقط بدأ المكاويون مثل العالم والمؤذن بالمسجد الحرام بمكة المكرمة محمد بن علوي المالكي ، وعلماء آخرين من الشرق الأوسط بحضور الحول « حسب الإمام حسن العلماء لا يحبذون التزام الصمت ، فما أن يصلوا سنغافورا حتىٰ يشرعوا بفرح وسرور بإلقاء الخطب وخلق علاقات وصلات مع المسلمين من ماليزيا ، وإندونيسيا . تواصل الإمام حسن مع

---

(1). Pertubuhan Kebajikan Islam Malaysia or PERKIM was created by Tunku Abdul Rahman in 1960 as the All-Malaya Muslim Organization, its aim was to propagate Islamic teachings and to be involved in social activities. For more information about PERKIM and its relation to his Malaysian government, see Hussin Mutalib. (1990). Islam and ethnicity in malaya politics. Singapore: Oxford university press, pp.8 _ 98. See al-Hujweri, 1997:23.

السيد ناصر الذي كان رئيساً للبرلمان في ماليزيا آنذاك . عند حلول الحول أشعر الحكومة ، وأجرى الترتيبات اللازمة ليحل المالكي ضيفاً علىٰ رئيس الوزراء في ماليزيا وقتئذ حسين أُنّ Hussain Onn . ونظراً لسفر رئيس الوزراء إلىٰ لندن ، تواصل الإمام حسن مع القائم بأعمال رئيس الوزراء الدكتور مهاتير محمد الذي قام بدوره بترتيب زيارة للإمام المالكي إلىٰ كوالالمبور ، وميلكا ، وجوهور ، وإندونيسيا . بعد مضي بضعة سنوات شاع وذاع خبر الحول مما شجع علماء آخرين على الحضور منهم الحبيب عبد القادر بن أحمد السقاف من السعودية . وعندما زاد عدد العلماء القادمون لحضور الحول ، بدأ الإمام حسن التنسيق في جوهور باهرو Johor Bahru مع عربي آخر هو السيد علي العطاس رئيس الغرفة التجارية الماليزية وبيركم PERKIM[1] الذي أضافه إلىٰ ذٰلك أسس با يا سان علي العطاس ؛ وقرر الاثنان دمج حول جده السيد علي بن محمد بن حسن بن أحمد العطاس مع حول والد الإمام حسن . واستمرا في الاشتراك بالاحتفال بالحولين طوال العقد المنصرم . وأصبح من المعتاد الاحتفال يوم الخميس في مسجد باعلوي بسنغافورا ، ويوم السبت في جوهور . في الأعوام القليلة الماضية بدأ الناس يأتون من أرجاء مختلفة من ماليزيا مثل باهانق ، وتير ينقانو ، ومَلَكا وبينانق ، وبيرلس ، ونيقرئ سيمبيلان . كثير من الدعاة طلبوا فرصة التحدث في عدد من الجلسات ، علماً بأن الحدث بكامله يتطلب قدراً معقداً من التخطيط . يتحمل العلماء المقتدرون القادمون من السعودية تكاليف مشاركتهم . كما تقدم الإدارة في جوهور ، وبعض المنظمات الإسلامية بعض المساهمات ؛ أما في سنغافورا فيتكفل الإمام حسن بتوفير السكن والغذاء هناك .

---

(1). According to Imam H. Hassan, Malays seem to suffer most from high rates of divorce, drug addiction and familial problems.
See al-Hujweri, 1997:286.



صورة من مولد الرسول في حول الحبيب محمد بن سالم العطاس في مسجد باعلوي في سنغافورا



زيارة السيد شين كونغ وشي فا رونغ لمسجد باعلوي ، تبين الصورة الحوار بين الأديان

تعقد أثناء الحول زهاء 80 حلقة يقوم خلالها الدعاة من جوهور ، وساراواك ، وبروناي ، والسودان ، ومصر ومن دول أخرىٰ في الشرق الأوسط بإلقاء الخطب ، وتلاوة القرآن الكريم ، وحلقات الذكر وإلقاء القصائد والإنشاد . تتطلب عملية

تنظيم الحول قرابة ثلاثة أشهر لترتيب الزيارات ، وضمان توفير وسائل المواصلات ، إضافة إلى التواصل مع عدة مدارس ومساجد لمزيد من الوعظ والإرشاد يعكس الحول عالمية شبكات الإسلام المعاصر ، في ظل الوجود الحضرمي في سنغافورا الذي يعمل كحلقة وصل مع الشرق الأوسط والعالم الإسلامي بشكل عام . ونجد أمثلة حية لذلك من خلال دعوة عدد من الشخصيات الدينية ؛ ففي عام 1991 م دعي أحد الأئمة من البوسنا (يوغوسلافيا السابقة) ، وفي عام 1992 م دعي إمام من السودان ، وفي عام 1993 م شارك إمام من موسكو ترجع أصوله إلى تاتارستان وألقى خطاباً دينياً في المسجد ، هدفه تعريف السنغافوريين والماليزيين بالإسلام في روسيا . ولم تخل تلك المناسبة من العلماء والأئمة العرب من بينهم السيد العالم محمد بن صالح المحضار من المدينة المنورة ، والسيد محمد البراق القارئ والمنشد من المغرب العربي . إضافة إلى مشاركة عدد من العلماء من السعودية ، وسوريا ، ومصر ، وإندونيسيا ، وماليزيا .

الجانب الآخر الهام للحول هو توزيع الطعام والمهرجانات المرافقة له . يوزع المسجد حوالي 4000 كيساً من الأرز للمحتاجين ، يتم صرفها في طوابير ينظمها المعاونون من كرم الإمام أنه يعد كميات كبيرة من الطعام لمن يريد أن يتناوله . الأهم من ذلك أن الساحات والشوارع المحيطة بالمسجد تتحول إلى أسواق مليئة بالحركة وتشمل فتيات يبعن الطعام ، وفتيان الأناشيد والموسيقا الدينية ، والكتيبات والعطور الخالية من الكحول ، والمنتجات الحلال الخالية من مشتقات الخنزير مثل أنواع الشامبوهات ، والصوابين وكذلك الحلويات .

توسيع وظائف المسجد :

سبقت الإشارة إلى أن مسجد باعلوي مثله مثل مساجد أخرى موجودة في سنغافورا ، ينفذ أنشطة متعددة ويؤدي دوره في تقديم الخدمات والمساعدات الاجتماعية للمجتمع . علاوة على محاولاته تقديم العون الروحي فإن المسجد أيضاً يقدم مساعدات مادية . ويستقبل الإمام حسن مكالمات هاتفية باستمرار ،

ويستنصح في أمور كثيرة . ويستشار في الأمور المتعلقة بالزواج ، واعتناق الإسلام ، والزواج من أعراق مختلفة (وهٰذا شائع في سنغافورا) ، وكذٰلك ما يتعلق بعمليات الانتحار .

ما هو ذو أهمية أكبر أن المسجد يقدم دروساً في القرآن ، واللغة العربية ، والمواد الدينية . يوجد في المسجد 10 من المدرسين والمدرسات (ثلاثة منهم من أصول عربية ، من بينهم امرأتان) يقومون بتدريس المواد الدينية في أوقات مختلفة . يوجد في المسجد أيضاً قسم خاص بالنساء يعمل من بعد صلاة العصر وحتى المغرب . تجدر الإشارة إلىٰ أن إحدى المدرسات النشيطات تعمل في 15 مجالاً آخر تشمل مساجد ومدارس . إضافة الىٰ ذٰلك فإن باب المسجد مفتوح علىٰ مصراعيه لتقديم العون والمشورة للمجتمع المسلم فيما يتعلق بشؤون الزواج ، والطلاق ، والإدمان في المخدرات وتعقيداته (وهٰذه علىٰ ما يبدو مشكلة هامة عند الملايويين) . يعطي الإمام حسن أرقام هواتف المحامين وموظفي الخدمة الاجتماعية لتقديم المساعدة للمسلمين وغير المسلمين علىٰ حد سواء ممن يواجهون مشاكل قضائية . الحقيقة أن الناس هناك يستطيعون المجيء والذهاب والاتصال بالإمام طالما أنه موجود . أما يوم الأحد فيقدم المسجد دروساً غير رسمية في الدراسات الدينية للأطفال .



تمر بحياة الإمام حسن ثلاث فترات زمنية يكون فيها مشغول للغاية : أثناء قراءة الراتب مساء الخميس ، وصلاة الجمعة ، وكذٰلك أثناء عملية تنظيم وترتيب موسم الحول . أيام الخميس يحضر الإمام حسن إلى المسجد متأخراً نسبياً حوالي الساعة الثانية بعد الظهر . ويبدأ في مقابلة الناس من بعد صلاة العصر حتى المغرب ، يستمع إلىٰ مشاكلهم ويناقش الأمور التي تهمهم . بعد أداء فريضة المغرب يبدأ قراءة الراتب حتىٰ يحين وقت صلاة العشاء . بعد ذٰلك يواصل مقابلة الناس بخصوص شؤون الزواج ؛ وأحياناً يقابل الجدد من معتنقي الإسلام ، أو يدَرِّس ، أو يحضر الجلسة التي يرتادها ما لا يقل عن 30 شخصاً وتناقش فيها أمور عدة . قد تستمر مثل هٰذه الاجتماعات إلىٰ منتصف الليل . صباح الجمعة

يقوم الإمام بزيارة ضريح والده ، ثم يعود إلى المسجد لأداء صلاة الجمعة . من بين مرتادي المسجد عدد من السفراء ، وأطقم السفارات المختلفة من المنتمين للمجتمع المسلم في سنغافورا . بعد صلاة الجمعة ينظم الإمام مأدبة ضخمة تضم من 20 ـ 30 فرداً أو يزيد . ويجد الضيوف والمضيف في وجبة الغداء فرصة سانحة للمناقشة ، وتوطيد علاقات التواصل بين منتسبي جنسيات متنوعة ، ومن بين موظفي السفارات ، وتوسيع شبكات التواصل مع العالم الإسلامي .

المراجع :

1 - Al-Attas, S.N., (1963), some aspects of Sufism as understood and practiced among the Malays. Singapore: Malaysian sociological research institute.
Call no.: RCLOS 297.4 ATT

2 - Che Man, W.K. (1991). The administration of Islamic institution in non-Muslim states: the case of Singapore and Thailand, [Singapore]: southeast Asia studies program, institute of southeast Asian studies.
Call no.: RSING 297.65095957 KAD

3 - Gilsenan, M. (1982). Recognizing Islam: An anthropologist's introduction. London: Croome & Helm.
Call no.: RUR 297 GIL

4 - Libas (1960). In encyclopedia of Islam, new edition (Vol. 5, pp.737). Leiden: E.J. Brill; London: Lozac and Co.

5 - Lombrd, D. (1990). Le Carrefour Javanais: essai d'histoire globale. Paris: Edition de l'Ecole des hautes etudes en sciences sociales.

6 - Mutalib, H. (1990), Islam and ethnicity in Malay politics. Singapore: Oxford Unversity Press.

7 - Serjeant, R.B. (1957). The saiyids of Hadramaut. London: Luzac and Co.

8 - 'Uqud al-almas bi manaqib shaikh al-tariqa wa imam al-haqiqa al-'arif billah murabi al salikin wa marshid al-talibin al-Habib Ahmed Bin Hassan bin 'Abdullah al-'Attas, Singapore 1991 - 1412 H.

9 - Van Den Berg, L.W.C. (1886). Le Hadramout et les colonies Arabes dans l'Archipei Indien. Batavia: Imprimerie du government.
Microfilm no.: NL 7400

10 - Van Der Meulen, D. & Wissmann, H. (1964). Hadramaut, some of its mysteries unveiled. Leiden: E.J. Brill.

الموسيقا والتعبد في الإسلام : الزفين عند عرب جنوب شرق آسيا

د . السيد فريد العطاس

مقدمة

تقليدياً : تعرف الموسيقا علىٰ أساس أنها نمط من الحياة الدنيوية والمقدسة أو التعبدية . هـٰذا التميز إلىٰ حد ما صادق لكونه يتفق مع الطرق المختلفة التي يفهم بها الناس الموسيقا ويمارسونها في حياتهم . علىٰ أية حال من الضرورة أن نتجنب الفرضية التي مفادها أن جميع أنماط الموسيقا يمكن أن تصنف علىٰ أنها دنيوية (علمانية) أو مقدسة (دينية) .

الزفين العربي شكل من أشكال الموسيقا والرقص يقدِّم لنا مثالاً عن ظهور العلماني والديني أو بتعبير آخر الغموض الذي يكتنف التميز بين ما هو علماني وما هو ديني . آمل أن أقوم بتوضيح ذٰلك من خلال مناقشة معنى الإسلام ودور الموسيقا ، ودور الموسيقا والرقص في الحياة التعبدية لمجتمع مسلم هو المجتمع الحضرمي العربي المسلم في جنوب شرق آسيا .

الإسلام والأعراف والتقاليد الصوفية

علىٰ أبسط المستويات يمكن أن يفهم الإسلام من خلال أركانه الخمسة : شهادة أن لا إلـٰه إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وإقامة الصلاة ، وأداء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً . هـٰذه الأركان يجب ألا تفهم علىٰ أنها تعبر عن مفهوم أن الإسلام يتكون من معتقدين وأربعة فصول . بل إنه علينا أن ندرك أن هـٰذه المعتقدات هي التي تُكَوِّن أسس الإسلام كونه طريقة حياة (ثقافة) ، وتشير إلىٰ وجود قواعد سلوك لا يمكن حصرها بعدد من العبادات والشعائر والطقوس الدينية .

لكي نفهم الإسلام من الأفضل أن نبدأ بما يعتد به المسلمون حقيقة وهي أن القرآن الكريم كلام الله . وأن كل عبارة أو مقطع يطلق عليه آية والآية تعني إشارة أو إيماءة تشير إلىٰ فكرة أو أمر .

وبناء علىٰ ذٰلك فإن القرآن يتكون من إشارات وعلامات تدل علىٰ معنىً ما وراء تلك الإشارات . بمعنىً آخر أن تلك الإشارات تدل علىٰ واقع . وأن تلك الإشارات والعلامات لها مظهر خارجي ولها معان داخلية أو باطنية . دعونا نعتبر فكرة حياة الإنسان (البشر بشكل عام) عبارة عن رحلة . وقد جاء في محكم الكتاب قوله عز من قائل : ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ﴾ [1] .



صورة سمر تؤديه فرقة الوحدة العربية في سنغافورا

(1) سورة الأعراف : 172.

الإنسان منذ البدايات الأولىٰ لوجوده اعترف بوجود الله ، لـٰكنه عندما افترض تكوينه وشكله البشري نسي ذٰلك الاعتراف ، في الحقيقة إن مصطلح (إنسان) في الإسلام يعود في أساسه إلىٰ جذر الكلمة « نسي »[1] وهـٰذا يعني كأننا نقول إن الحياة على الأرض عبارة عن رحلة تسير باتجاه تذكر ذٰلك الاعتراف الأول الذي نسيه الإنسان . والحقيقة أن القرآن الكريم يشير إلىٰ معنىً معاكس لكلمة الله (الرب) ، حيث إن النبي موسىٰ (عليه السلام) قال : ﴿ قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَٰبٍ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى ﴾[2] .

السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو : ما هي طبيعة تلك الرحلة ؟ كثيراً ما يستخدم القرآن الصور الذهنية والبلاغية لكلمة « الرحلة » ، ونجدها في مصطلحات عدة مثل : الشريعة ، والطريقة ، والسبيل ، والصراط ، ويردد المسلمون في مختلف أرجاء المعمورة ، ما لا يقل عن خمس مرات في اليوم دعوة المولىٰ ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴾ كما يردد المسلمون الذكر من خلال تكرار أسماء الله الحسنىٰ . مصطلح الذكر حرفياً يعني التذكر . لذٰلك فإن حياة الإنسان عبارة عن رحلة لها نهاية يطلق عليها (الموت) أما بعد الموت فيستمر الوجود لـٰكنه يتخذ أشكالاً أخرىٰ . إن المبدأ الأساسي هنا هو التمييز أو الفرق بين الشكل الخارجي (الظاهر) والمعنى الداخلي (الباطن) . التمييز والفرق بين الاثنين لا ينطبق علىٰ آيات القرآن الكريم فحسب ، بل أيضاً علىٰ معتقدات وممارسات الناس ، بتعبير آخر يمكن القول إنه ليس مجرد المعرفة والمعتقدات كتلك التي وردت في القرآن هي وحدها لها أشكال لمعان ظاهرة وباطنة .

إن السلوك أو الممارسة الإسلامية أي ما يشمل الممارسات الطقوسية أو غير الطقوسية التي تنضوي تحت مختلف أطياف الأنشطة البشرية المختلفة

---

(1). Al-Attas Observes that ibn Abbas noted that the term insane is derived from nasiya. This he said with reference to the following verse of the Qur'an: "And indeed We made a covenant with Adam before, but he forgot, and we found on his part no firm will-power." Al-Taha (20): 115. See Al-Attas (1990:3).

(2) سورة طه : 52.

هي الأخرىٰ لها أبعادها الظاهرة والباطنة . البعد الظاهر للطقوس علىٰ سبيل المثال يشير إلى الممارسات البادية للعيان ، بينما يشير البعد الباطن إلى التجربة الروحية والحالة الانفعالية للشخص المخلص التقي . مثال علىٰ ذٰلك ممارسة الذكر من خلال ترديد صياغات متنوعة لأسماء الله الحسنىٰ . ذٰلك البعد الباطني لحياة المسلمين من حيث الاعتقاد والممارسة هو ما يقصد بالأعراف والتقاليد الصوفية الإسلامية .

ما هي الصوفية ؟ التعبير المجازي والذهني للسفر تم استخدامه لوصف الصوفية .

بما أنه من الصعوبة بمكان وصف التجربة الصوفية بالكلمات والعبارات لجأ الصوفيون في كثير من الأحيان إلى الرمزية والمجاز والاستعارة عبر الأشخاص وغيرهم لتمثيل الأفكار . مثال كلاسيكي علىٰ ذٰلك الشعر المجازي الفارسي لفريد الدين العطار « جدال العصافير » وهٰذا عبارة عن قصة الرحلة التي تقوم بها عدة أصناف من الطيور بحثاً عن الطائر الأعظم ، الذي يتوحدون تحت رايته رغم خلافاتهم . يقال لهم إن طائراً موجود فعلاً وهو المعروف بالسيمورغ simurgh البحث عن جمال ذٰلك الطائر وتتبعه يمكن أن يشاهد في ريشه الذي عثر عليه في وسط الصين . ويبدو أن ذٰلك هو السبب وراء ما جاء عن من لا ينطق عن الهوىٰ صلى الله عليه وسلم « اطلبوا العلم ولو في الصين » (العطار 1998: 69) . انطلقت الطيور تحت راية الهدهد في رحلتها تجوب أودية سبعة . بحثاً عن السيمورغ .

في الحقيقة إن حقيقة السماوات السبع التي رمز إليها بالأودية السبعة التي يجب على الطيور اختراقها . يرجع أصلها إلى القرآن الكريم تحديداً سورة المؤمنون الآية 17 : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَآئِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ ٱلْخَلْقِ غَٰفِلِينَ ﴾ . وفي جدال الطيور ، السماوات السبع رمز لها بالأودية السبعة التي على الطيور

أن تخترقها لكي تصل إلى السيمورغ . وهٰذه بدورها ترمز إلى المراحل السبع التي على المسافر الصوفي أن ينجزها لكي يصل إلىٰ نهاية المطاف . أما الأودية السبعة التي على الطيور أن تخترقها فهي كالآتي[1] :

1) وادي الطلب (البحث) ويقصد به طلب العفة والطهارة لكي يعينه على التغلب علىٰ عاطفة العشق والحب التي قد تحجب العين الداخلية (الباطنية) للقلب .

2) وادي العشق والحب المطلق غير المشروط للرب .

3) وادي المعرفة ويقصد به المعرفة التي تنبع من إزاحة النقاب عن القلب بواسطة النور الذي يسمح الله بدخوله إلى القلب . إنه الحدس والبديهة المعرفية ، وليست المعرفة كما تستخرج من المقدرات العقلانية للإدراك الحسي .

4) وادي الاستغناء ويشير إلىٰ غناء القلب . الغناء بالله ومعه[2] .

5) وادي التوحيد المطلق . ويقصد به الإيمان الكلي والمطلق بوحدانية الله .

6) وادي الحيرة والارتباك التي تنتج عن طبيعة الإلٰه والصفات الإلٰهية[3] .

7) وداي الفقر الروحي ويشير إلى الفقر الكلي إلى المولىٰ عز وجل .

أثناء رحلة الطيور في اختراق الأودية وخوضهم في جدال طوال رحلتهم ، تأخذ الرحلة ضريبة المرور ، وفي نهاية المطاف لم يبق منهم علىٰ قيد الحياة إلا 30 فقط . وتواصل الطيور المتبقية رحلتها مخترقة تلك الأودية . في المرحلة الأخيرة من رحلتهم ، يقف الطيور ويتمعنون ويتأملون فيدركون أنهم هم السيمورغ :

---

(1). See ʿAttar (1993:180 for the Persian original and attar (1998:290) for the English translation.

(2). See al-Hujweri, 1997: 23

(3). See al-Hujweri, 1997: 286.

عندما تأملت تلك الطيور بعمق ؛

دون شك ، تلك الطيور الثلاثية كانت كلها هي الطائر الثلاثين نفسه (طائر واحد) .

في غمرة الحيرة والذهول أصابهم الروع والفاجعة

مرة أخرىٰ ، بطريقة أخرىٰ عاودهم الذهول .

شاهدوا بأنفسهم السيمورغ كاملاً ، السيمورغ نفسه كان طول الوقت السيمورغ النغمة الموسيقية .

عندما نظروا إلى السيمورغ ؛

كانت تلك السيمورغات هو السيمورغ نفسه ذٰلك الفرد في ذٰلك المكان[1] ؛

ولٰكن إذا دققوا النظر في أنفسهم فتلك الطيور الثلاثين كانت هو ذٰلك الآخر .

وإذا نظروا إلىٰ بعضهم البعض معاً كل منهم كان السيمورغ نفسه بكل الطرق والأشكال ؛

كانوا هم ذٰلك الواحد ، وهو كان هم ؛

لم يسمع بذٰلك أي أحد في العالم كله .

طلبوا كشف الحجاب عن ذٰلك السر القوي المتين ؛

طلبوا تفسيراً لكون أنك أنت نحن ، وأنت أنت .

دون كلام جاء الرد الإلـٰهي .

إن المرآة هي ذٰلك النور الذي يشبه الشمس .

أياً كان من يأتي ليراها يرىٰ نفسه ؛

يرىٰ فيها جسداً وروحاً ، وروحاً وجسداً .

كما أتيتم هنا أيها الطيور الثلاثون ، ثلاثون في هـٰذه المرآة هـٰكذا ظهرتم .

جميعكم كنتم موضع رعايتنا

(1). The pun is on the word si (thirty) murgh (birds) and the name simurgh.

لقد حللتم بوادي جوهر صفات الذات الإلـٰهية .

لقد زرعتم فينا مئات آيات الشكر والسمو والذوق ،

وإنكم من خلالنا قد تتمكنون من اكتشاف أنفسكم من جديد .

أخيراً ذبتم فينا ،

ضاع الظل في الشمس والسلام عليكم[1] .

وذلك يتوافق مع حديث الرسول صلى الله عليه وسلم « من يعرف نفسه يعرف خالقه » .



صورة للشباب المحليين العرب يرقصون في حفلة سمر

(1). Attar (1993:377 ـ 379).

هي الأخرىٰ لها أبعادها الظاهرة والباطنة . البعد الظاهر للطقوس علىٰ سبيل المثال يشير إلى الممارسات البادية للعيان ، بينما يشير البعد الباطن إلى التجربة الروحية والحالة الانفعالية للشخص المخلص التقي . مثال علىٰ ذٰلك ممارسة الذكر من خلال ترديد صياغات متنوعة لأسماء الله الحسنىٰ . ذٰلك البعد الباطني لحياة المسلمين من حيث الاعتقاد والممارسة هو ما يقصد بالأعراف والتقاليد الصوفية الإسلامية .

ما هي الصوفية ؟ التعبير المجازي والذهني للسفر تم استخدامه لوصف الصوفية .

بما أنه من الصعوبة بمكان وصف التجربة الصوفية بالكلمات والعبارات لجأ الصوفيون في كثير من الأحيان إلى الرمزية والمجاز والاستعارة عبر الأشخاص وغيرهم لتمثيل الأفكار . مثال كلاسيكي علىٰ ذٰلك الشعر المجازي الفارسي لفريد الدين العطار « جدال العصافير » وهٰذا عبارة عن قصة الرحلة التي تقوم بها عدة أصناف من الطيور بحثاً عن الطائر الأعظم ، الذي يتوحدون تحت رايته رغم خلافاتهم . يقال لهم إن طائراً موجود فعلاً وهو المعروف بالسيمورغ simurgh البحث عن جمال ذٰلك الطائر وتتبعه يمكن أن يشاهد في ريشه الذي عثر عليه في وسط الصين . ويبدو أن ذٰلك هو السبب وراء ما جاء عن من لا ينطق عن الهوىٰ صلى الله عليه وسلم « اطلبوا العلم ولو في الصين » (العطار 1998: 69) . انطلقت الطيور تحت راية الهدهد في رحلتها تجوب أودية سبعة . بحثاً عن السيمورغ .

في الحقيقة إن حقيقة السماوات السبع التي رمز إليها بالأودية السبعة التي يجب على الطيور اختراقها . يرجع أصلها إلى القرآن الكريم تحديداً سورة المؤمنون الآية 17 : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَآئِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَٰفِلِينَ ﴾ . وفي جدال الطيور ، السماوات السبع رمز لها بالأودية السبعة التي على الطيور

أن تخترقها لكي تصل إلى السيمورغ . وهٰذه بدورها ترمز إلى المراحل السبع التي على المسافر الصوفي أن ينجزها لكي يصل إلىٰ نهاية المطاف . أما الأودية السبعة التي على الطيور أن تخترقها فهي كالآتي [1] :

1) وادي الطلب (البحث) ويقصد به طلب العفة والطهارة لكي يعينه على التغلب علىٰ عاطفة العشق والحب التي قد تحجب العين الداخلية (الباطنية) للقلب .

2) وادي العشق والحب المطلق غير المشروط للرب .

3) وادي المعرفة ويقصد به المعرفة التي تنبع من إزاحة النقاب عن القلب بواسطة النور الذي يسمح الله بدخوله إلى القلب . إنه الحدس والبديهة المعرفية ، وليست المعرفة كما تستخرج من المقدرات العقلانية للإدراك الحسي .

4) وادي الاستغناء ويشير إلىٰ غناء القلب . الغناء بالله ومعه [2] .

5) وادي التوحيد المطلق . ويقصد به الإيمان الكلي والمطلق بوحدانية الله .

6) وادي الحيرة والارتباك التي تنتج عن طبيعة الإلٰه والصفات الإلٰهية [3] .

7) وداي الفقر الروحي ويشير إلى الفقر الكلي إلى المولىٰ عز وجل .

أثناء رحلة الطيور في اختراق الأودية وخوضهم في جدال طوال رحلتهم ، تأخذ الرحلة ضريبة المرور ، وفي نهاية المطاف لم يبق منهم علىٰ قيد الحياة إلا 30 فقط . وتواصل الطيور المتبقية رحلتها مخترقة تلك الأودية . في المرحلة الأخيرة من رحلتهم ، يقف الطيور ويتمعنون ويتأملون فيدركون أنهم هم السيمورغ :

---

(1). See ʿAttar (1993:180 for the Persian original and attar (1998:290) for the English translation.

(2). See al-Hujweri, 1997: 23

(3). See al-Hujweri, 1997: 286.



صورة لمحرر الكتاب وهو يشارك الشباب المحليين العرب في رقصة الزفين

الزفين : المعنىٰ والأصل

أين تقع الموسيقا بالنسبة للبعد الباطن لرحلة المسلمين ؟ الجمع الجمالي بين التضرع والدعاء والابتهال من ناحية والأصوات أو النغمة الموسيقية ليست مبعث بهجة وسرور للآذان فقط ، بل إنها صدىٰ تجربة الشخص أمام الله (عبد القادر 1976 : 92) تعد الموسيقا عند الكثير من الناس عاملاً معيناً على الممارسة الروحية ، وتساعد الفرد علىٰ تحقيق العشق والسلامة والطمأنينة . لٰكننا لا بد أن ندعي أن الزفين صوفي كما هو حال صفة الدار ، وليس المتحولون في النظام المفليفي Mevelvi Order . لعل الأمر أكثر دقة إذا قلنا إن شيئاً من التقاليد والعادات الصوفية توجد في الزفين إذا ما تمت ممارسته بالطرق الصحيحة . يحتوي الزفين في ذاته كلاً من الاعتقاد والممارسة في أشكالها الظاهرة وفي معانيها الباطنة . عندما نتحدث عن الزفين كمعتقد فنحن نقصد نص الأغنية من ناحية جمال الشعر وأشكاله (الشعرية) الظاهرة وكذٰلك معانيه الصوفية الباطنة . وعندما نتحدث عن الزفين كأداء وممارسة فنحن نقصد التغني بالدعاء والابتهال والصيغ الأخرىٰ ، كذٰلك الرقص . الرقص والغناء لكل منهما أشكاله الظاهرة ومعانيه الباطنة .

مصطلح الزفين عربي الأصل ، وهو مشتق من الكلمة الجذر زَفَنَ (زَفْنَ) وهٰذا الجذر يشمل في طياته مجموعة من المعاني المرتبطة بالرقص ، ويعبر عنها بكلمات مختلفة مشتقة هي الأخرىٰ من جذر الكلمة (زفن) . فالفعل زَفَنَ يعني يدفع ، أي إبعاد الشي بعيداً عن الشخص .

وتعني لفظة زفن أيضاً رَقَصَ ؛ والزفّان تعني الرقّاص أو الراقص .

من الناحية الدلالية تعني كل من المصطلحات الآنفة الذكر بشكل مباشر أو غير مباشر نوعاً من الرقص والموسيقا تسمى « الزفين » ، كما يعرف ويمارس في حضرموت جنوب جزيرة العرب ، وكذٰلك في مناطق الشتات الحضرمي جنوب شرق آسيا . دخل الزفين جنوب شرق آسيا عن طريق الصوفيين والعلماء والتجار العرب القادمين من حضرموت قبل بضعة قرون . خلال تلك الفترة ظهرت أنواع (محلية) من الزفين في عالم الملايو ـ إندونيسيا في جنوب شرق آسيا بين غير العرب من السكان . حتىٰ يومنا وتوجد اختلافات فلسفية وثقافية بين الزفين بمفهومه الحضرمي ، وهٰذا الزفين في صِيغه المحلية في ثقافة جنوب شرق آسيا .

الزفين شكل من أشكال الموسيقا والرقص تتواءم مع الأنماط الشعرية للقصائد والأناشيد الدينية التي يؤلفها غالباً ، ولٰكن ليس حصرياً ـ الشعراء الحضارم في حضرموت ومناطق الشتات الحضرمي . الفرق الموسيقية تتكون من مغنٍ أو منشد وعازفين العود والكمان وتشكيلة من الطبول مثل المراويس (جمع مرواس ، وهو طبل له وجهان أو رأسان) . الزفين في الغالب الأعم لا يرتبط بمسرح أو نوع من التصاميم الخاصة بالرقص ، ولٰكنه يمارس في بعض المناسبات كاحتفالات الزواجات ، والاحتفال بالمولد النبوي الشريف . يضاف إلىٰ ذٰلك أن الزفين عادة ما يصاحبه مشاركة كبيرة من الجمهور الحاضر ، حيث يتم

الزفين ثنائياً أو من خلال المشاركة بالأيدي (التصفيق) المصاحب لإيقاعات الطبول والمراويس .



صورة لفرقة الوحدة العربية في سنغافورا

من بين الأغاني التي تغنىٰ دائماً أثناء جلسات السمر التي يتخللها الرقص والموسيقا قصيدة وارد الأنس . وهي قصيدة دينية للحبيب علي بن محمد الحبشي (1259 هـ ـ 1333 هـ) وهو أحد أشهر الشعراء والقادة الروحانيين العلماء بين أوساط السادة العلويين في حضرموت .

نص القصيدة كما يلي :

يـا واردَ الأُنْـسِ والأفـراحِ في السَّحَرِ ... أَزَحْـتَ مـا بِـفـؤادِي مـن لَـظَى الكَدَرِ

نَاشَدْتُكَ اللهَ هَلْ جُزْتَ العَقِيقَ وَهَلْ ... مـرَرْتَ بِـالأرْضِ ذاتِ الـمَـاءِ والـشَّجَرِ

أَرْضٌ بِـهـا سُـحُبُ الإفْـضَـالِ مُـمْطِـرَةٌ ... مُـخْـضَـرَّةُ الـتُّـرْبِ بـالأَعْـشَـابِ والـزَّهَـرِ

بِـهـا الـمَـسَـرَةُ وَالأَفْـــرَاحُ دَائِـمَـةٌ ... يَـا فَـوزَ سُـكَّـانِـهَـا بِـالَـخْـيـرِ والـظَّـفَـرِ

مصطلح الوارد الذي ذكر في القصيدة يتعلق بمفهوم الوصول المفاجئ للوعي ، وهو هنا المقصود بالأنس ، أي الوعي المفاجئ أو الطارئ بالأنس والقرب .

وقد جاء في القرآن الكريم قوله تعالىٰ : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴾ [1] . ويمكن القول إن الله أقرب إلينا من الحياة نفسها .

عودة إلى المسافر نقول إنه الآن يعي القرب ويعيش تجربته . المسألة هنا تتخطىٰ مجرد المعرفة إلى التجربة والممارسة الفعلية . وادي العقيق هو الوادي الذي مر به سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أثناء هجرته من مكة إلى المدينة ، التي وصل بعده إلىٰ منطقة بساتين مليئة بالخضرة وتسقىٰ من ماء بئر [2] . إن ذٰلك يرمز إلى النجاح وفي الوصول إلى القرب الروحي من المولىٰ جل جلاله .

كما سبقت الإشارة ، الزفين يحوي في تكوينه الاعتقاد والممارسة بمعناهما الظاهر والباطن . عندما نتحدث عن الزفين كمعتقد فإننا إنما نقصد نص القصيدة من ناحية الجمال الشعري لشكلها الخارجي ، والمعنى الصوفي الباطني . وعندما نتحدث عن الزفين ممارسة وتجربة فنحن نقصد التغني بالدعاء والابتهال وغيره من الصيغ الأخرىٰ وكذٰلك الرقص . الغناء والرقص كلاهما له معناه الظاهر والباطن . الشكل الظاهر للغناء يعني التلفظ بنص القصيدة ، أما الشكل الباطن يعني الممارسة الفعلية عن طريق التجربة من قبل المغنيين أو المنشدين أثناء التلفظ بالقصيدة وأبياتها . الشكل الظاهر للرقص يقصد به الحركات والخطوات التي يؤديها الراقصون . في حين أن المعنى الباطن يشير إلى التجربة الروحية والشعور بالارتباط والتماسك الذي يزداد علواً وسمواً أثناء أداء الرقص بين الراقصين أنفسهم وبينهم وبين الجمهور الحاضر .

---

(1) سورة قٓ : 16.

(2). Lings (1983:120).

خلاصة :

لقد أصبح الوضوح يتزايد بشكل ملحوظ لدى العلماء والناشطين علىٰ حد سواء إن إحدى القوى الرئيسة التي تعمل ضد التطرف الديني في المجتمعات الإسلامية هي المدرسة الصوفية الإسلامية . لعله من المناسب أن نشير إلىٰ أن أهم معالم التطرف هي كما يأتي :

- عدم تقبل وتحمل واحترام الآخرين خصوصاً من المسلمين الذين لا يتفقون مع توجهاتهم .
- الإفراط في التركيز على القواعد والنظم علىٰ حساب الجوانب الروحية .
- المنع البات للمعتقدات والممارسات التي يؤديها السواد الأعظم من المسلمين .
- تفسير القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف خارج نطاق السياقات التاريخية المرتبط بها .
- التفسير الحرفي للنصوص .

إن البعث الذي تشهده المدرسة الصوفية كما نراه من خلال الأنشطة والفعاليات للمدارس الصوفية المتنوعة بما فيها المدرسة العلوية . يمكن أن يعد جزئياً رد فعل لانتشار التطرف . ويمكن أن نضع الاهتمام المتنامي بالزفين في هٰذا السياق . الفرق بين الموسيقا العلمانية والموسيقا الدينية المقدسة يتلاشىٰ لأنه في حين أن التغني بالقصائد والنشائد التي تتضمن الدعاء والابتهال إلى الله هو يشتمل علىٰ نوع من العبادة ، وفي نفس الوقت هناك عنصر قوي من المرح والمتعة عند الموسيقيين والراقصين والجمهور . وبحكم طبيعة الزفين التي تقوم على المشاركة فإن الفرق بين الجمهور والراقصين وأحياناً الموسيقيين يتلاشىٰ ويختفي . ويمكن القول إن الزفين شكل من أشكال الموسيقا والرقص يحمل بين طياته لمسة تنسك باطنية ذات صبغة عالمية ، وهي العلامة المميزة للطريقة العلوية ، تلك المدرسة الصوفية التي ينتمي إليها معظم الحضارم ، وهي إحدى الوسائل الفاعلة لمقاومة الإيديولوجيات المتطرفة المفلسة .

المراجع :

1 - Al - Attas, Syed Muhammad Naquib (1990) the nature of man and psychology of the human soul: A brief outline and a framework for an Islamic psychology and epistemology. Kuala Lampur: International institute of Islamic though and civilization.
Call no.: R 297.1975 ATT

2 - Al-Hujweri, Syed Ali in Uthman, (1997). The Kashful Mahjub "Unveiling the Veiled": The earliest Persian treatise on Sufism (W. Rabbani, Trans.) Kuala Lumpur: A.S. Noordeen.

3 - Abdel-Kader, Ali Hassan, (1976). The life, personality and writings of Al-unayd. London: Luzac & Company.

4 - 'Attar, Faridu'd-Din. (1998). The speech of the birds: concerening migration to the real. Cambridge: the Islamic text society.

5 - Lings, M. (1983). Muhammad: His life based on the earliest sources. Petaling Jaya: Foundation for traditional studies & Kuala lumpur: A.S. Noordeen.



انتقال الآلات الموسيقية العربية والفارسية التي تنتمي إلىٰ فصيلة العود إلىٰ عالم الملايو

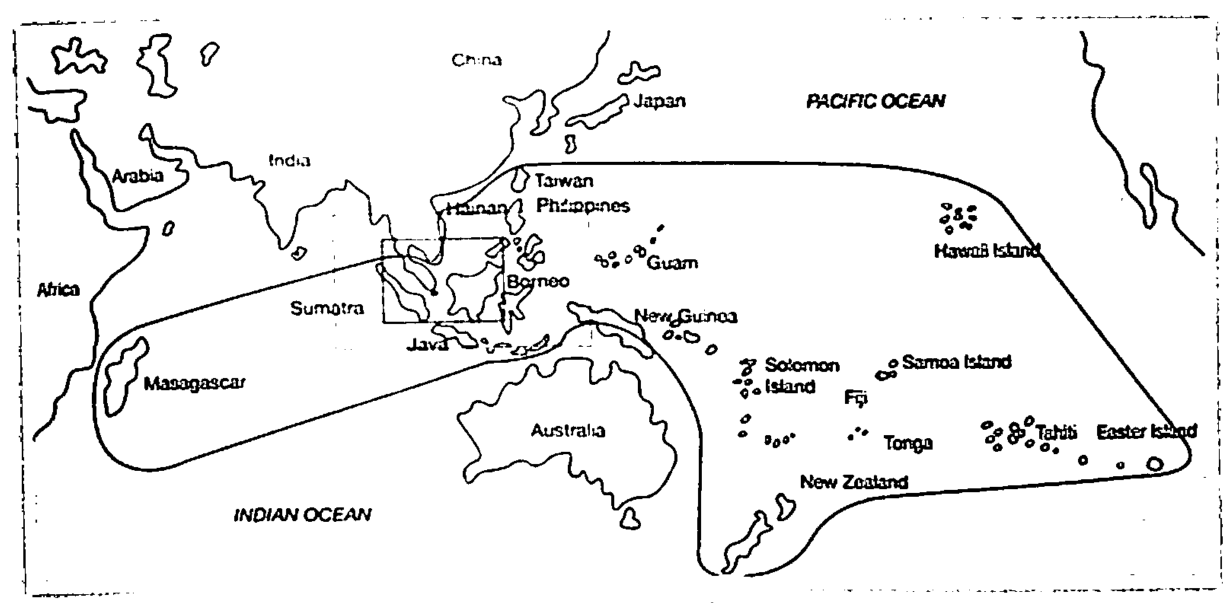
Larry Francis Hilarian لاري فرانسيس هيلاريان

الآلات الموسيقية كثيراً ما ترتبط بالملّاحين الذين يجوبون البحار كونها وسيلة من وسائل الترفيه والمتعة أثناء رحلاتهم البحرية الطويلة .

ولمصاحبة البراثن السياسية ، والاحتلال والاستغلال الاقتصادي أصبحت بعض تلك الآلات الموسيقية تعرف بأنها أيقونات ثقافية خصوصاً عند المجتمعات التي ارتبطت بالتجارة والنظم الاقتصادية الأوربية (الميركنتالية) والمغامرة . البؤرة الرئيسة لهٰذا البحث هي مسألة انتقال وتكييف الآلات الموسيقية الحضرمية والفارسية التي تندرج تحت فصيلة العود ، والذي يعرف في عالم الملايو بالقنبوس[1] .

رغم أن القنبوس ليس ملايوي المنشأ إلا أنه يرتبط بعلاقات صلة متينة ، ليس مع العود الحضرمي فقط ، بل بالعود الأوربي ، والقيثار الإسباني ، والبربات (barbat) الفارسي ، والباوزاوكي (bouzouki) اليوناني ، والبيبا (pipa) الصينية والبيوا (biwa) اليابانية ، وكثير من الآلات من فصيلة العود من مناطق وسط آسيا وآلات شرق أوربا . يحاول هٰذا البحث أن يؤدي إلى التحقيق في آثار وتأثيرات الفعاليات الموسيقية والثقافية الحضرمية علىٰ مختلف مجالات المجتمع الملايوي المسلم .

(1). The term alam melayu generally refer to territorial network of genealogically related Malay kingdoms as shown in map 1. The Malay world, Malay archipelago and the austronesian language group. These countries currently include locations in peninsularMalaysia including Singapore, the east and southern coast of Sumatra (Jambi, Padang, Siak, Deli, Palembang) the coastal area of Borneo (Sabah and Sarawak (East Malaysia), Brunei and westwards to Banjarmasin, Pontianak (south and west Kalimantan-Indonesian) and Riau Lingga Archipelago (Indonesia) and southern Thailand.



خارطة رقم (1) عالم الملايو ، أرخبيل الملايو ومجموعة اللغة الإسترونيسية

تعريف وغموض كلمة « قنبوس »

تشير كلمة « قنبوس » إلىٰ نوعين مختلفين من الآلات الموسيقية القريبة من العود والموجودة في عالم الملايو[1] . وكلا النوعين تعرف بالقنبوس عند المجتمع الملايوي المسلم كما يبين الصحن (1) ، أ والصحن ب (ص 158)[2] ، ولٰكن يجب ألا يغيب عن أذهاننا أن هاتين الآلتين تعرفان أحياناً بأسماء أخرىٰ عند العازفين والصناع والمجتمع برمته علىٰ النطاق

---

(1). Capwell (1995:80) describes the multiform nature of the Gambus as two distinctive types of plucked lutes bearing the same name which are also found in Indonesia.

(2). The Gambus usually performed with the use of three or more marwas or kompang instruments. Marwas are small double-headed frame-drums, which come in three sizes. Two skins on each side of the marwas cover the instruments, which have a diameter of between 14 and 20 cm. It is laced with leather and has metal studs nailed around its frame. Goarskin is used for the membrane and jackfruit-wood is used for the frame of the instrument. Kompang are single-headed frame-drums and they also come in three different sizes. Their sizes coud rang from 15 to 40 cm. The frame is also made from jackfruit-wood and the membrane is from goat skin and cowhide. The marwas is used mainly in the zapin ensemble whereas the kompang is used extensively in many Malaya music generes, most importantly in Malay wedding processions and in the welcoming eremonies (Hilarian: 2009).

الأوسع[1] . القنبوس الذي يشبه العود الكلاسيكي العربي يعرف بقنبوس حضرموت ، وأحياناً قنبوس أو عود العرب . أما الشكل الآخر للآلة وهو أصغر بكثير ، ويبدو مشابهاً للقنبوس اليمني (أحياناً يطلق عليه في اليمن كابوس أو طربي أو طرب كما يبين الصحن (2) : كنبوس من اليمن)[2] ، ويطلق عليه القنبوس الملايوي[3] . كلمة ـ قنبوس ـ مصطلح ما زال غامضاً ومشوشاً ، عندما يستخدم يقصد النوعان من العود . إن أقدم مرجع عربي موثق عُثِر عليه باللغة الإنجليزية ويعالج كلمة قنبوس هو كتاب كورت ساخس Curt Sachs (1940) تاريخ الآلات الموسيقية[4] . يقول عن القنبوس هو عود قصير مقوس من قطعة

(1). The Hornbostel and sachs category for these lutes would be: 321. 321 "Nicked bowl lute", a classification the Gambus Hadramaut shares with the European lute, Greek bozouki, Chinese pipa, Arabic ʿud and many other instruments. As for the Gambus Melayu, it can be classified under 321. 32 "Necked lutes-the handle I attached to or curver from the resonator, like a neck", translated by Baines and Wachmann (1961).

(2). I am greatful to Mr Pierre d'Hercouville for this photograph.

(3). professor Christian Poche told me that the Gambus Malayuis propably from th Yemeni qambus (personal communication: 4 July 1990) in Abbaye de Royaumont, France. The widely disseminated qanbus has various names: gabbus [Gambusi] in Zanzibar, gabbus in Oman, gabbusi or Gambusi in Cooros Archipelago, gabus in Saudi Arabia and Kabosa in Madagascar. These type of skin-billied lute instruments are also known as kibangala or tarrab in mombasa and in the coastal areas of Kenya. Poche concluded that the term "qanbus" derive from the root "q-n", often fround in musical vocabulary of semitic language. The drooping of the "n" from qanbus to qabus has led to erroneous speculation that the word originated as a mutatuin of the Turkish kopusm (qopus, qupus) a long-necked lute (baglama, saz) described by farmer (1967:209) and sachs (1940:252). See the new grove dictionary of musical instruments (Poche: 1984:168), Also see Poche, Musique de monde Arabe (1994).

(4). German ethnomusicologist Curt Sachs was probably the first Wuropean scholar to have used the word "Gambus"in his 1913 German publication of "Reallexikon der Musikinstrumente" (p.152) Georg Olm Verlagsbuchandlung Hildesheim 1964 Nachdruck der Ausgabe, Berlin 1913 mit Genehmigung des Verlag Max Hesse. Later, Dutch ethnomusicologist JaapKunst used the word Gambus in an article in 1934, describing the Gambus as a plucked pear-shaped lute. He concluded that the Gambus is fairly common throughout the entire Malay archipelago in strict Islamic areas. Kunst described it as having seven strings: three double-strung pair and one low single string (1934). In another article Kunst also mentioned that its (Gambus) country of origin was the Hadramaut region of Yemen where it is known as quopuz. This article appeared in "Two thousand years of South Sumatra Reflicted in its Music" (1952). Both reprints also appeared in Indonisian Music & Dance published by the Royal Tropical Institute/ Tropenmusem University of Amesterdam/ Ethnomusicologist centre "Jaap Kunst", (1994:170; 237).

خشبية واحدة ، وليس لها رقبة (عنق) مميز ، تنحني باتجاه الساق ، أول ما عثر عليه في بلاد الفرس (إيران) وهي البلد الذي أصبح لاحقاً مركزه الأساسي . توجد أشكال فخارية يعود تاريخها إلى القرن الثامن قبل الميلاد تبين أشكالها في خطوط باهتة ، أما الأوتار وملحقاتها لا يمكن تمييزها . الهجرات والفتوحات والغزوات الإسلامية حملت العود من بلاد الفرس باتجاه الشرق إلىٰ سولاويزي Sulawesi وإلى الغرب إلىٰ مدغشقر Madagascar . في جميع المناطق والبلدان أطلق عليه اسم من أصل تركي في الغالب الأعم ويكتب إملاؤها بطرق مختلفة : قنبوس ، كابوسه ، كوبوز (ساخس 1940: 251 ـ 252) .

يدعي ساخس أن كلمة قنبوس مشتقة من الاسم العربي كوبوز ، ويقصد به نوع من أنواع آلة العود ما زالت تستخدم في كل من تركيا ، والمجر ، وروسيا ، ورومانيا ، ومناطق أخرىٰ في أوربا . ويقول ساخس إنه في بورنيو Borneo يطلق على اسم هـٰذه الآلة قنبوس ، أما في زنجبار فتسمىٰ قبوس . ويقدر ساخس أن تاريخ هـٰذه الآلة وأول ما وصلت إلىٰ أرخبيل الملايو يعود إلى القرن السابع . أسس ساخس نظرياته على الأشكال التي تشبه المنجل ، ويرىٰ ساخس أن تاريخ هـٰذا النوع من الآلات الموسيقية يرجع إلىٰ نوع من الرباب Rebab ما زالت تستخدم في بورنيو وزنجبار (بانوم Panum 1971)[1] .

أما السير رتشارد ونستد Sir Richard Winsted (1960) في قاموس الملايو ، وكذٰلك ر . ج ويلكنسون R.J Wilknson (1990) في القاموس الملايوي ـ الإنجليزي ، وفي طبعة أخرىٰ من قاموس الملايو (1998) فقد ذكروا جميعهم أن كلمة قنبوس قد تكون مستعارة من اللغة العربية إلى اللغة

(1). The etymological links to the term "Gambus" and "viola da gamba" have been puzzling to ethnomusicologists. The Grove Dictionary for Music and Musicans (vol: 19: 1980: 814) says that the derivative of the word Gambus is "obscure" and suggests it may have come from an Italian word to describe the early Euoropean bowed-lute. However, I would argue that the Malay Arabic and Turkish link seems equally possible.

الملايوية [1] ، أما (م . أ . ج بق) M.A.J Bog (1982) ، لم يورد كلمة قنبوس في كتابه عن الكلمات المستعارة من اللغتين التركية والفارسية إلى الملايو لكنه أشار إلى كلمة باربات barbat وهو نوع من أنواع العود يشبه شكل فاكهة الكمثرى وهو من أصل فارسي [2]



صحن (1) أ قمبوس حضرموت

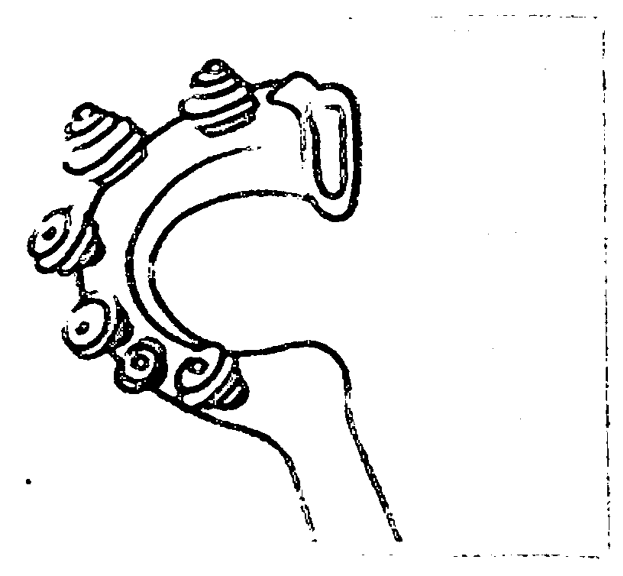


صحن (1) ب صورة قمبوس ملايوي

(1). These Mala dictionaries (Kamus Bahasa Melayu and Kamus Dewan) describe the word Gambus although not quite accurately as a six-stringed lute of Arabian origin. With hindsight, the word Gambus has no roots in Bahasa Melayu, this has been confirmed by the member of the Malay language Unit at Nanyang Technological University/ National Institute of education, Singapore (personal communication: 1997).

(2). Professor Henry Farmer states that Persian lexiconographers drived the word from bar ("breast") and bat ("duck") because its shape was like the breast of a duck. He also mentioned that eleventh century Arab scholar MAjd al-Din Isn alAthir (d .1210) said it was "beause the playersupon its places it against his breast" (1931a:95). Dr Jean Lambert commented that there is no historical or iconographical evidence to show how the barbat looks and historical treatises on the barbat are no explicit enough to draw conclusions about how it may appeard (in a letter to me commenting on my research: December 1999). I will argue that the depiction shown in plate (iii [a] Sassanian lute player) provides convincing evidence of the Persian lute barbat. The author is greatful to the British Museum for the use of this picture.

ربما يكون الملايويون قد تبنوا مصطلح قنبوس إشارة إلى الرباط الفارسي . ويلاحظ أن الكنبوس العربي (قابوس) والعود موجودة في عالم الملايو[1] . ربما تكون كلمة قنبوس تعني العود الفارسي الذي له شكل الكمثرى ، وبطن من الجلد ، وجسم خشبي على شكل حرف (C) كما يبينه الشكل (1)[2] ص 159شكل (1) جسم خشبي شكل حرف C الهجرات الحضرمية والفارسية المبكرة للآلات الموسيقية من فصيلة العود .



شكل (1) جسم خشبي شكل حرف C

(1). This point about the probable Arabic word "Gambus" being borrowed by the Malays to describe the Persian lute was unanimously the opinion expressed by Malay language specialists an Nanyang Technological University/ National Institute of eduation in Singapore (personal communication: April 1997).

(2). While visiting the British museum, I came across a silver plate [see Plate (iii [a]) showing a banqueting scene from the third to seventh century Sassanian Peiod (Persia [Iran]). This is the only evidence of the "barbat" in visual from that I have seen (16 May 2001). The design o the plate depicted a musician playing a lute-type instrument that looked similar to the Gambus Melayu. This could also be the lute-type instrument that farmer, During (1984) and zonis (1973) were referring to as the barbat from Persia. Similar lute unstruments to those of the Sassanid period were also found during the Greco-Gandhara [see Plate (iii [b]) period (c. 100A.D.) This picture of the Gandhara lute was taken from Sachs (1940:plate IX (B): 160) and Marcuse (1975:410). These pictorial facts on the barbat are some of the conclusive evidence, which match the documentary descriptions.

هناك عدة فرضيات تتعلق بكيفية وصول الآلات الموسيقية الحضرمية والفارسية من نوع العود . إلىٰ أرخبيل الملايو ، وهي تعرف الآن بقنبوس الملايو وقنبوس حضرموت . ذكر بيكن Picken (1975: 269) القنبوس في كتابه الموسوم : الآلات الموسيقية الشعبية من تركيا ، حيث قال : الاسم قنبوس (من إندونيسيا / عالم الملايو) وقبوس زنجبار ينطبق علىٰ أنواع من العود مرتبطة من حيث التركيب وتشبه الربابة (Rebab) من شمال غرب أفريقيا ، هي من أشكال الكوبوز Kopuz حسب رأي ساخس . يشير اختفاء اسم توبوز من المناطق الوسطىٰ في العالم الإسلامي إلىٰ أن الانتقال إلىٰ زنجبار ومدغشقر ، وكذٰلك إلىٰ إندونيسيا (بورنيو) غالباً ما يكون حدث في مراحل مبكرة من التاريخ .

أفادت مصادر صينية أنه أثناء القرنين الخامس والسادس كانت هناك مستعمرة فارسية في شبه جزيرة الملايو . أما هويكن Heuken (2002: 13 ـ 29) فيقول إن هناك 500 أسرة فارسية عاشت أثناء القرن الخامس في تن - صن Tun ـ Sun في شبة جزيرة الملايو .

أوجد التجار القجراتيون والفرس شبكة عريضة من المراكز التجارية تحت سيطرة مسلمي مالكا وذٰلك عام 1414 م ، وكذٰلك في جاوا وصولاً إلىٰ تيرنات Ternate (جزيرة البهارات) أواخر عام 1460 م .

أما محمد أنيس فيرجح وصول القنبوس إلى العرب وذٰلك أثناء عملية أسلمة مالكا في القرن الخامس عشر . الفرضية التي أضعها بشأن انتقال القنبوس إلىٰ أرخبيل الملايو تقبع في زمن ما قبل القرن الخامس عشر . أفتَرِضُ أن العرب والفرس كانوا يزاولون التجارة في أرخبيل الملايو من القرن التاسع ، وأن تلك الآلات الموسيقية ربما تم حملها علىٰ ظهور سفنهم لغرض الترفيه الشخصي خصوصاً أثناء الرحلات الطويلة . فآلات البرباط ، والكنبوس والعود

ربما تكون قد أدخلت عن طريق أولئك التجار أثناء مزاولة أعمالهم التجارية في الأرخبيل [1] .

إن إدخال الآلات الموسيقية من أنواع القنبوس إلى الأرخبيل لا يعني بالضرورة سرعة قبول وتوطين تلك الآلات ، بل إنه حدث عبر عملية تدريجية من التكييف والملاءمة . ربما كانت تلك الآلات تستعمل فقط من قبل التجار العرب والفرس الموجودين في الموانئ التجارية الملايوية .

والاحتمال الآخر هو أنه بعد أسلمة مالكا (انظر الشكل 2 ، المرحلة 2ص 164) أصبح القنبوس مندمجاً كلياً في المنطقة ، وبشكل أدق بعد إسلام بقية مناطق عالم الملايو . الخريطة التخطيطية (الشكل 2 ص 164) تعطي توضيحاً بيانياً للطرق التاريخية الافتراضية التي سلكها القنبوس إلى عالم الملايو .

يؤيد العطاس فرضية وجود أعداد كبيرة من مستوطنات التجار المسلمين والفرس في [2] الأرخبيل . ويقول العطاس أيضاً إن ميناءً مزدهراً وجد في الساحل الغربي لشبه جزيرة الملايو في القرن التاسع ويسمى كاله Kalah أو كلانق Klang ، سكنه مسلمون فرس وهنود .

(1). To assume the claim made by Sachs that the instruments may have been introduced into the Malay Archipelago as early as the seventh century lacks convencing historical evidence and his claim is too far-fetched (1940). However there are tangible historiographical sources sighting Arab/Persian trading activities to support my hypothesis of a later arrival [see Andaya and Andaya (1982); Alatas (1985); Mohad. Taib Osman (1988) Hourani (1995); and Hoeken (2002)] with those histori al records, I am more convinced of the ninth century arrival of these instruments rather than the seventh century.

(2). Summary of papers on "Hadrami Diaspora" were discussions in the conference at al-Wehdah (The Arab Association of Singapore) on 20 August 1995Spreakers were: Dr. Farid Alatas, Alwiyah Abdul Aziz, Harasha bte. Khalid Banafa and Heikel bin Khalid Banafa. Also see Muslim World 75 nos. 3 _ 4, (Alatas: 1985:163).

تقع كاله في دولة سيلانقور Selangor حيث توجد العاصمة كوالالمبور[1] . إذاً ليس من غير المنطقي أن نقول إن الفرس أتوا بالبرباط إلى الأرخبيل . السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو هل جاء القنبوس والآلات التي تشبهه من بلاد الفرس أم من جزيرة العرب ؟ قنبوس الملايو الذي دخل الأرخبيل يمكن أن يكون سليلاً مباشراً للبرباط الفارسي أو الكنبوس اليمني ، الذي قد يكون هو الآخر مشتقاً من البرباط[2] .

القنبوس الملايوي يشبه بشكل ملفت لكل من البرباط والأدوات من نوع الكنبوس ، من حيث التركيب الهيكلي . ويوجد من الأدلة التاريخية ما يدعم فكرة إمكانية وجود الطرق من الفرس وشبه جزيرة العرب . أوجه الشبه بين القنبوس والبرباط هي نفسها التي تربط القنبوس بالكنبوس[3] .

---

(1). Alatas mentioned in an article, "Nites on Various Theories Regarding the Islamization of the Malay archipelago" that the Arab historians and geographers of the ninth century knew of th existence of the Srivijaya Empire (Indonesia) which included large parts of the Malay archipelago. Ya'quibi, for example, writes of the trading connections etween kalah. Abu Zayd of Siraf (d.916) said Kalah lay half way between China and Arabia and mentioned Kalah as a prosperous town inhabited by Muslims from India and Persia. Another tenth century source by Ismail b. Hasanmentioned this region in a condensed nautical treatise, as a work based in part ono travels in the Malay archipelago (Muslim world 75: nos: 3 - 4:1985:163 - 4). However, historians Andaya and Andaya describe the Muslim trading colony of Kalah as being in the northern part of the Malay peninsular (1982:51). Kalah bar, probably at the modern Kedah state (north) of peninsula Malaysia and Tuiman (Pulau Tioman-east sidr of Peninula Malaysia) became important ports in the 10th century for Arab traders (Hourani: 1995:71). Hueken mentions that during the ninth century, Kalah (known to the Chinese as Ko-lo) became important to the Arab seafares who, together with the Persians, traded there with Chinese and Malay merchants as a described by Ibn Khurdadhbih (2002:13). All these facts support th evidence of Muslims from Persia, Arabia and India, inhabitingsome of the important ports in the malay archipelago since the ninth century. Hence, this farther supportrs the likelihood of the ninth century dissemination of Gambus lute-type instruments to this region.

(2). Shiloah mentions in his writing that the 'ud wa invited by a Persian philosopher Ibn Hidjdja (b.1366 - d.1434) who called it a barbat (1979: 180).

(3). The description given by JeN During in the New Grove Dictionary of Musical Instrumenta closely identifies the barbatwith the Gambus Melayu. However, During did not say where the barbat came from but he did say: "The barbat had four silk string, sometimes doubled, tuned in 4th and plucked with a plectrum... at an early date it was expoted to Arabia via Ai-Hira on the Ephrates. The North African kwitra and Arab 'ud can be considered descendant of the barbat as can the Chinese pipa and Japanese biwa" (1984: No. 1:156).

وحتى أوتار نوعي آلات القنبوس تناغم بشكل رباعي كامل ، كما هو حال معظم أنواع العود الفارسية والعربية [1] .

المعلومات التي تم جمعها حول تكوين قنبوس الملايو تشبه طريقة تكوين البرباط ، وتستخلص إلا زونيس Ella Zonis (1973 : 179 ـ 180) في كتابها الموسيقى الفارسية الكلاسيكية أن البرباط شكل من قطعة خشبية واحدة ، مقارنة بالعود العربي التي تنفصل فيه الرقبة عن الجسم . هذه المعلومة تؤكد الشبه الكبير والظاهر في تكوين البرباط والقنبوس الملايوي .



صحن 3 (أ) العود الساساني (برباط)

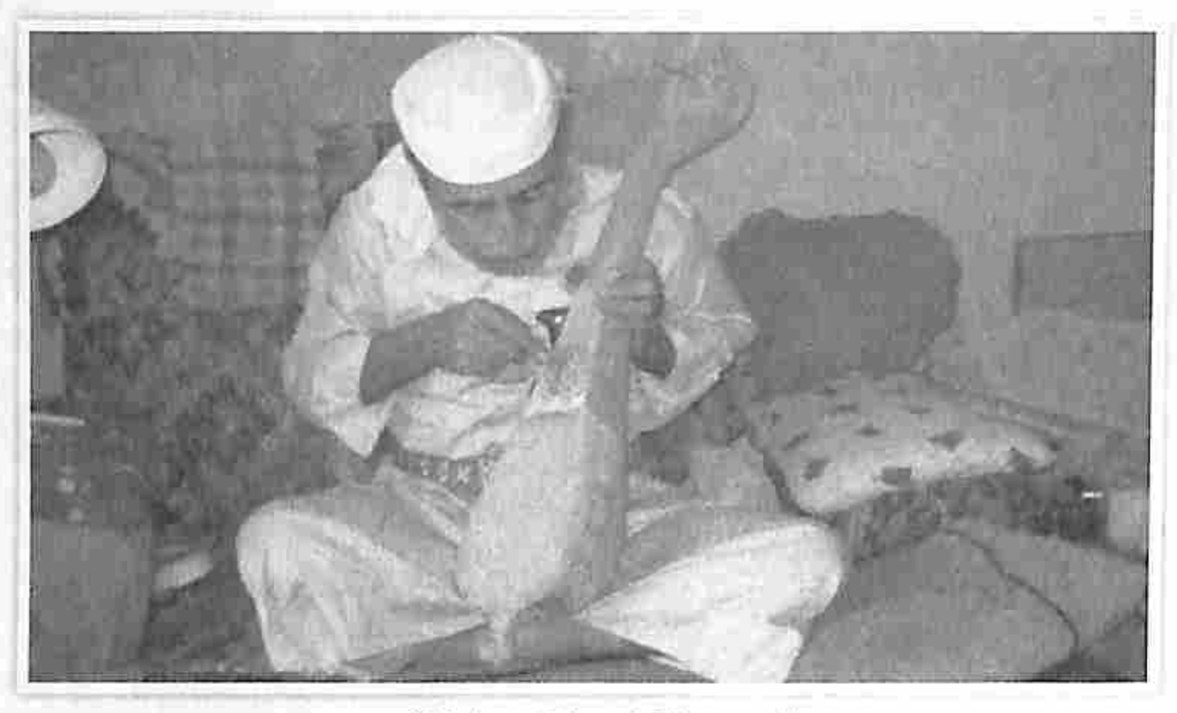


صحن 3 (ب) العود القندهاري – اليوناني

(1). Jean Lambert described in his book La medicine de l ame that the qanbus from Yemen has three doule _ course strings tuned progressively in forth except for the low single string which is tuned an octave lower to the high double _ course strings (1997: 90). The tuning in forths is similar to most Gambus of alam melayu.



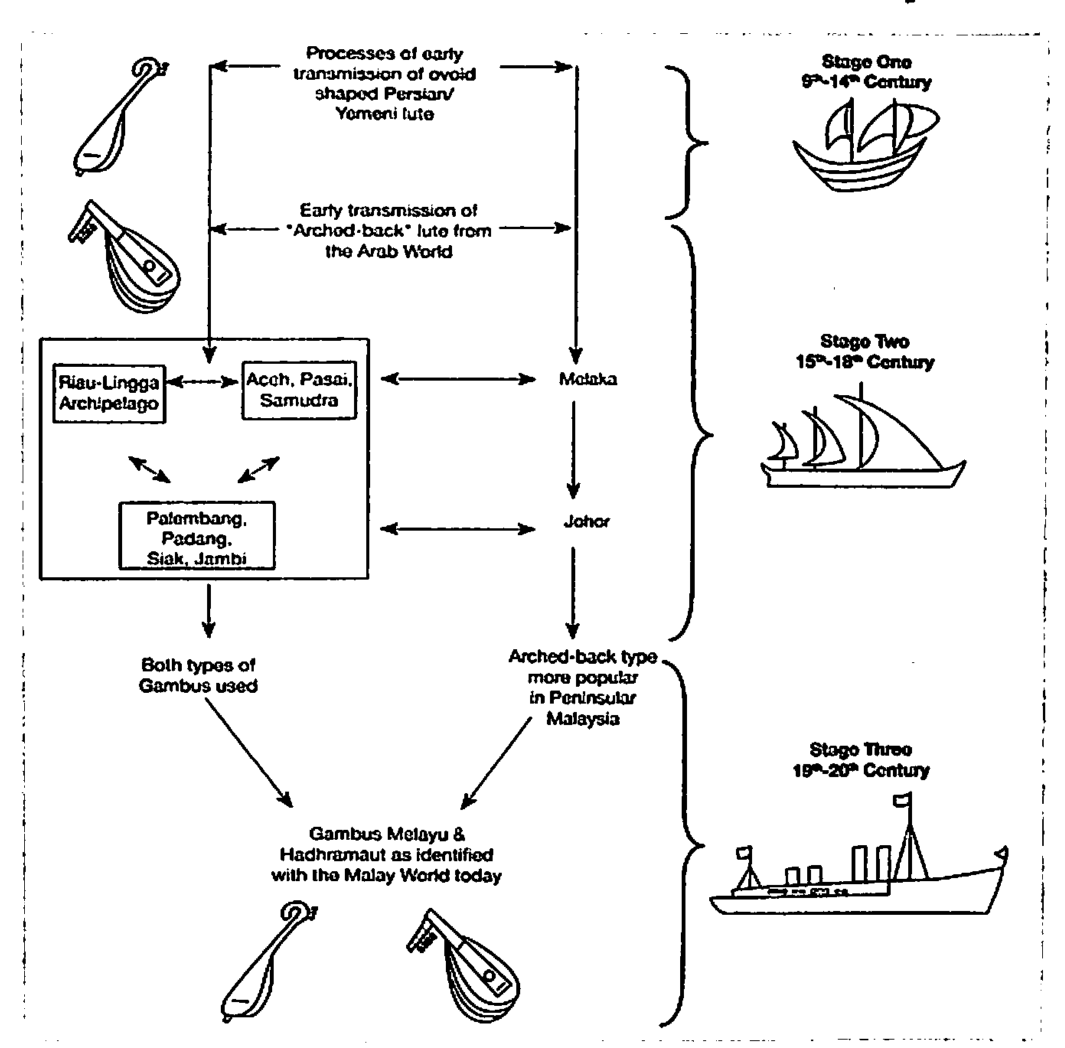
الصحن (4) عازف الكنبوس اليمني



الصحن (5) عملية صناعة الكنبوس

لا نستطيع أن نشكك في إمكانية التأثير الفارسي في طريقة تكوين القنبوس الملايوي . فالأوصاف التي أوردها كل من ساخس وزونيس عن القنبوس توحي بأن تلك الآلة قد تكون فارسية الأصل . كذلك حسب فارمر Farmer إن البرباط

تم تصديره إلىٰ شبه الجزيرة العربية . ولعل هـٰذا يمكن أن يفسر التشابه الكبير بين العود والكنبوس من اليمن . يستخلص فارمر (1967: 108) أن الآلات الفارسية أخذت إلىٰ شبه جزيرة العرب أواخر القرن السابع بواسطة عبيد الفرس الذين عملوا في مكة وأجزاء أخرىٰ من الجزيرة العربية [1] . في القرن الثامن أدخل زلزال Zalzal نوعاً جديداً من العود الذي نتج عنه وقف البرباط . وهـٰذا الاختراع الجديد للعود هو الذي أدخله العرب إلىٰ أوربا أثناء (فتح) إسبانيا ، وأصبح معروفاً في الغرب بالعود (Lute) [2] .



شكل (2) فرضية تاريخية عن وصول وتطوير ، وانتشار الآلات الموسيقية الحضرمية والفارسية من نوع العود في عالم الملايو من القرن التاسع حتى القرن العشرين

---

(1). Photograph is courtesy of Rafiq al-Akuri.
(2). I am greatful to Mr Samir Mokrani for this photograph.

أثر الأسلمة علىٰ أرخبيل الملايو

مما لا يدع مجالاً للشك أن أثر الأسلمة علىٰ أرخبيل الملايو أدىٰ دوراً حاسماً في انتشار الآلات الموسيقية الحضرمية من نوع العود بشكل خاص والثقافة العربية بشكل عام . حسب س . فاطمي وصل الإسلام إلى الأرخبيل علىٰ أربع مراحل :

أولاً : كانت هناك اتصالات مبكرة منذ عام 674 م .

ثانياً : حظي الإسلام بموطئ قدم في المدن الساحلية منذ حوالي عام 878 م .

ثالثاً : بدأ الإسلام في الحصول علىٰ سلطة سياسية عام 1204 م .

رابعاً : أخيراً حدث التدهور بدءاً من عام 1511 م (69 ـ 70 هـ) .

من الصعوبة أن نجد وبدقة متىٰ وكيف وصلت الآلات الموسيقية الحضرمية من نوع العود إلىٰ عالم الملايو . في ظل ندرة أو انعدام المعلومات عن الزمن المحدد الذي وصلت فيه الآلات الموسيقية الحضرمية من نوع القنبوس ، استند البحث الحالي بشكل مكثف على المعطيات التاريخية والنظريات المتعلقة بأسلمة الأرخبيل أثناء القرن الخامس عشر[1] . تعتبر المعطيات التاريخية القديمة عن الأسلمة مؤشرات حيوية هامة لفهم عملية انتشار الآلات الموسيقية العربية والفارسية من نوع العود في الأرخبيل .

فرضية دخول الآلات الموسيقية الحضرمية والفارسية من نوع العود إلىٰ أرخبيل الملايو عن طريق العرب والفرس هي فرضية قوية طالما أن النمو الاقتصادي والاستقرار السياسي ربما قد أثر على التكيف الثقافي والسلوكي الذي أتىٰ به العرب كونهم أكثر الجماعات الثقافية السائدة والمؤثرة[2] . تتوفر أدلة علىٰ أن

---

(1). By the fifth century, the barbat was used by Byzantine and Persian singing girls. The Arabic 'ud appeard in Mecca in the sixth century (Marcuse: 1975:413).

(2). Farmer (1931a) concludes that the old pear-shaped barbat type lute, without a definite neck continued to exist side by side with the 'ud in the Castigas de Santa Maria (The Origin of Arabian Lute and Rebec: p.98). Sachs also describes how a type of Moorish guitar to the fourteenth century 'la guitarra morisca' used by the Spaniards was more and more influenced by the lute today, which descended from the 'ud (1940:525).

أوائل العرب الذين وفدوا إلىٰ عالم الملايو من أجل التجارة والاستيطان كانوا من جنوب اليمن (العطاس 1985 ، 1997) . في عصرنا ويومنا هٰذا المجتمع العربي المتواجد في إندونيسيا وماليزيا وسنغافورا هم حصرياً من الحضارم ، والقنبوس والزفين والسمر مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بهم . إن وجود الحضارم يمكن أن يدلل علىٰ وصول القنبوس الحضرمي والكنبوس اليمني [1] .



موسيقيين يمنيين في حفلة زواج

(1). Hall D.G.E (1970); Jhons, A.H. (1981); Wolters (1981); Andaya and Andaya (1982); Alatas (1985); Reid (1993:2000); Tarling (1992) and Heuken (2002).

حتىٰ يومنا هٰذا تؤدي الموسيقا دوراً هاماً لدى المجتمع الحضرمي عند مزاولة الزفين [1] . يعتبر العزف بالقنبوس ، والزفين ، وموسيقا السمر والسهر ، والرقص عناصر مهمة في الاحتفال بالزواج ، والختان ، والمناسبات والاحتفالات الثقافية الأخرىٰ عند المجتمع الحضرمي [2] .

يذكر فارمر أيضاً أن الحضارم لم يكونوا تجار أرز فحسب ، بل إنهم كذٰلك كانوا راعين ومناصرين للموسيقا والطرب [3] ، ويستخلص فارمر قائلاً « الموسيقا العربية الصحيحة تأتي من اليمن ، أما المنشدون والمغنون الحضارم فهم الفنانون الأكثر تفوقاً وعلواً (1973:3) [4] » . يؤكد ذٰلك فكرة أن التجار الحضارم جلبوا معهم أدواتهم الموسيقية عندما حلوا بأرخبيل الملايو لغرض التجارة والاستيطان . حقيقة أخرىٰ تؤيد وجهة النظر هٰذه تأتي من كثير من معايناتي الميدانية وهي أن عازفي القنبوس في حفلات السمر عادة ما يكونون من أصول حضرمية ، يقطنون حالياً في عالم الملايو [5] . والملاحظات التي جمعتها

---

(1). Personal communication: Dr. Farid Alatas: 26th July 1999.

(2). Farmer mentioned that the pople from al-Yemen (Yemen) had an instrument called qanbus, which is also reffered to as qabus could be traced back to the pre-Islamic time (1931:73).

(3). Photograoh courtesy of P. Bonnefant.

(4). Jean Lambert in a letter to me mentioned that zafin (zapin) is a kind of dance known to he Hadramis and Gulf Arabs. Zafin may have a qanbus in the musical performance. It is more an aristocratic musical art from (letter dated: 27 December 1999).

(5). On a number of occasions I have witnessed to he performance of zapin music and dance held within the Arab (Hadrami) community in Singapore. These evening musical performance are called "samrah". The Gambus plays the main role in the zapin performance in amrah evenings. An interesting observation made at these performance was that the musician who were engaged to perform in the samrahwere from Indonesia. Most of the musician were of Arab (Hadrami) descent. They were very accomplished musician who not only played Arabic tunes but also Lagu-Lagu Melayu (songs) and tunes from popular Hindustani film music. Loopuyt mentions that "morisco" (Moors), reffering to he Spanish Muslims who were forced to convert to Christianity, continued the tradition of the night musical sessions called "zambras" (personal communication: July 1999: France).

أثناء تنفيذ بحثي تفيد بأن العرب الحضارم أكثر كفاءة وبراعة كموسيقيين من أقرانهم الملايويين . إن دخول الحضارم عالم الملايو يعد عامل ربط قوياً وحيوياً ، من حيث إنه يفسر انتشار الآلات الموسيقية الحضرمية من فصيلة العود في عالم الملايو ، وغالباً ما تكون قد وصلت بمعية أولئك القوم من التجار ورجال الدين من حضرموت .

أهمية وصول الحضارم في القرن التاسع عشر :

أظهر الحضارم العرب اهتماماً بالغاً بمزاولة التجارة مع عالم الملايو ، وحتىٰ إن البعض منهم استقر بهم المقام واستوطنوا أرخبيل الملايو [1] . المهاجرون العرب (أو هٰكذا يطلق عليهم أحياناً) في إندونيسيا وماليزيا وسنغافورا أتوا من وادي حضرموت غالباً . في القرن التاسع عشر لعب الحضارم دوراً هاماً في نشر الإسلام ومزاولة التجارة في جنوب شرق آسيا . الحضارم عندما دخلوا ماليزيا لم يكونوا تجاراً فقط بل إن كثيراً منهم كانوا علماء ومثقفين ، ومتضلعين في الأدب العربي والشريعة والقوانين الإسلامية والفلسفة . زاول الحضارم التجارة بكثافة في الأرخبيل حيث منحوا امتيازات تجارية خاصة لكونهم من نفس جنس النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) [2] . بحلول القرن التاسع عشر كان الهدف الأساسي للحضارم هو نشر الإسلام في عالم الملايو . والحق يقال إنهم لم يجلبوا معهم التجارة فقط ، وإنما تقاليد وأموراً ثقافية غاية في الغنىٰ .

---

(1). Aghani, iv, 37 as quoted in the History of Arabian Music (Famer: 1967). "Kitab al-Aghani" (Book of Songs) was writing by Abu al-Faraj al-Isbahani who lived from 897 _ 967 A.D. (Shiloah: 1997).

(2). The Malays use the word "samrah" of "sharah" to refer to zapin Arab (zapin of the Arab). Sharah dance from is not a zapin but I is usually danced by male performers as an individual solo dance or in pirs. Professor Shiloah out to me to me the word "samrah" or "zambras" derives from the Arabic samara or musamara, which means nocturnal conversation and depicts a "literary" genre. He also mentioned the word "samrah" used in Yemen, designating a nocturnal entertainment session which inclues singing, dances, and music making (personal communication: July 1999: France).



صحن 7 أحد صانعي العود في اليمن

في الحقيقة إن الآلات الموسيقية مثل العود ذو الظهر المقوس دخلت هذه المنطقة في القرن التاسع عشر ، وأصبح ذلك الشكل السائد للقنبوس في شبه جزيرة ماليزيا . مما يثير الاهتمام أن المجتمعات الحضرمية في عالم الملايو تمثل حالة في غاية الإثارة والفتنة لمجتمعات دولية متنوعة . يلاحظ أنهم اندمجوا وذابوا بشكل كبير في البلدان المضيفة : إندونيسيا وماليزيا وسنغافورا ، لكنهم ظلوا محتفظين بهويتهم الثقافية في الوقت ذاته . وهذا ما يعرف بالمفهوم والممارسة الحضرمية للعصبية [1] .

---

(1). The nineteenth-century events in the Malay world were significant because of:

1 - Large influx of Hadrami emigration "diaspora" (alatas: 1997).

2 - The opening of the Suez Canal in 1869 and shortend sea journey.

3 - The increase Hadrami trade with the Malay archipelago.

4 - And the new arrival of the Islamic mullahs and religious sholar (ulamas) from Hadramaut to this region.

الأدلة على الصلات الثقافية الحضرمية ما زالت قوية حتى اليوم في قريسك وسورابايا ، وجاكرتا وجاوا . وما زال الحضارم يقطنون شرق سومطرىٰ في أماكن مثل ملايو ، وسياك ، وبادنق ، وميدان ، وجامبي ، وبوكيت سي فنونق ، وفليمبان وآشه[1] أما في سنغافورا وماليزيا فالمجتمعات الحضرمية رغم أنها تبنت بعض الممارسات والسلوكيات الثقافية الملايوية ، لم تندمج كلياً مع الجماعات الملايوية وما زالوا يفضلون أن يعرفوا عرباً . الاختلافات بين المجتمعات الحضرمية وقريناتها الملايوية في الموسيقا والرقص واضحة من خلال تأويل أداء الزفين (حيث هناك الزفين العربي ، والزفين الملايوي) .

من أكثر الإسهامات الحضرمية هو لا شك موسيقا الزفين والرقص ، وكذٰلك استخدام القنبوس والمروايس في الموسيقا الملايوية . من غير الغامض أو المخفي أن الملايويين تبنوا وأدخلوا الكثير من التأثيرات الثقافية الحضرمية في ثقافتهم . علىٰ سبيل المثال كلمة ربوع ، الطريقة والأسلوب الحضرمي في تلاوة القرآن الكريم ، والخط ، لغة الإسلام ، والمعرفة الإسلامية ومجالات كثيرة متعلقة بالعادات تعود جذورها إلى التأثير الحضرمي . كلمات عدة أخذت من المذهب السني الشافعي . إضافة إلىٰ طقوس الوفاة (كالتهاليل) ، اللبس الرجالي (الثوب أو القميص) أما الأسماء فهي كثيرة جداً منها : علي ، وحسين ، وعمر ، وأحمد ، ومحمد ، وعبد الله ، وإسماعيل ، وكثير من العادات والتقاليد الحضرمية[2] .

(1). "Race" is a biological term that is sometimes confused with ethnicity. The term race is scientifically flawedwhen used to defin categories such as Chinese, Malays, Indias, etc. It is a biological term to identify with racial categories such as Mongoloid, Caucasiod and Negriod Even more important is the social and cultural factors that imply one's membership to a particular ethnic group and nor just the racial outlook coulor of hair or skin. It is a term sometimes exploited for political reasons. However, the deeper definition of the term "race" is not within the discussion of thi research.

(2). Alatas describes this as Hadrami consciousness and identify. He pointed out that for countries, "Hadramis marrid into Malay-Indonesian communities and retained their cultural identities without losing their sense of Hadrami identity because such identity is not national or ethnic but kinship-based" (personal communication: 12 July 1999). Also see Alatas (1996:10).

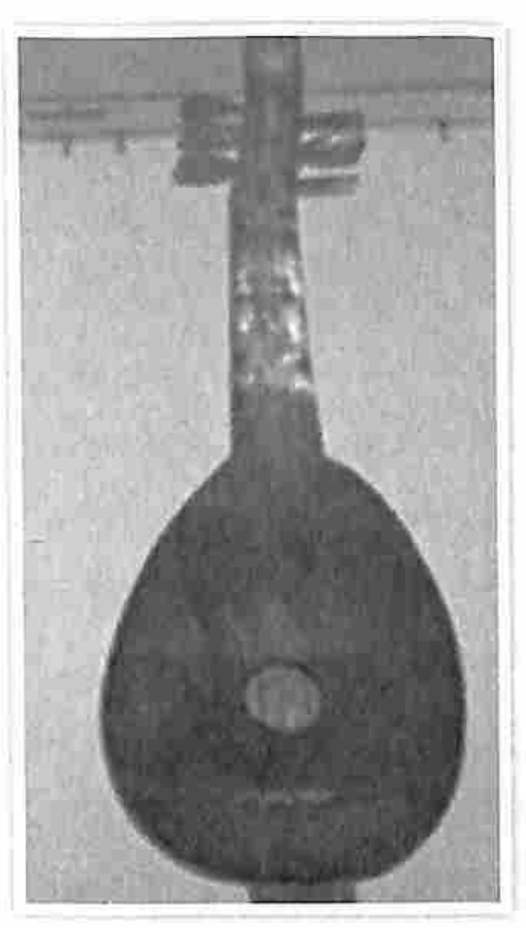
إعادة إدخال القنبوس ذو الظهر المقوس

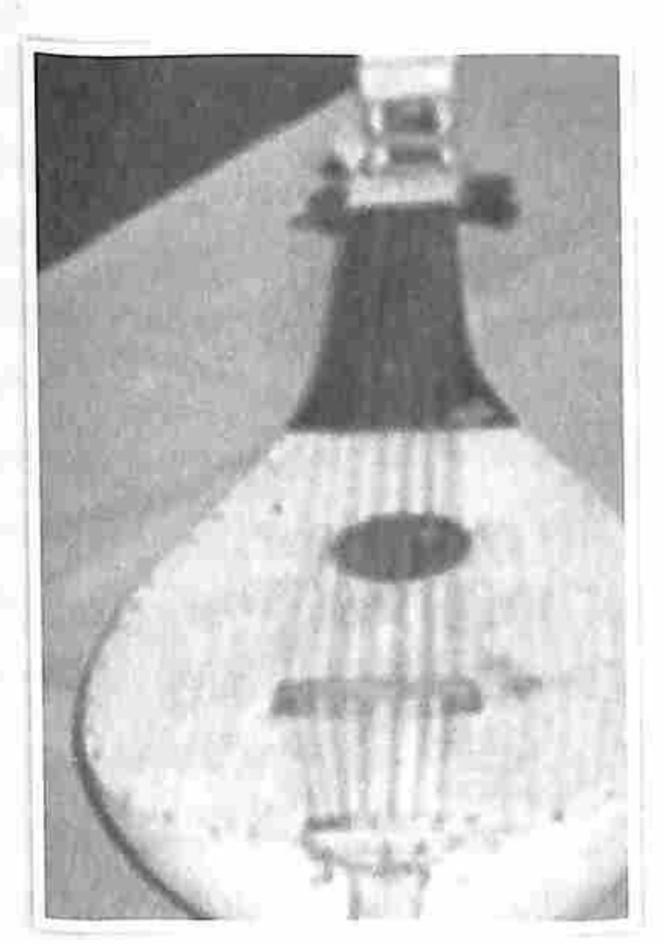
بعد أن تعرضنا للنظريات المختلفة حول دخول وتطوير الآلات الموسيقية الحضرمية من صنف العود ، تبقىٰ نظرية أخرىٰ حول موضوع القنبوس المقوس بالتحديد . أدىٰ فتح قناة السويس عام 1869 م إلى اختصار مسافة وسرعة الرحلات البحرية من الشرق الأوسط إلىٰ عالم الملايو . ونتيجة لتطور الملاحة التجارية ، وفتح قناة السويس ، تحسنت الأوضاع الاقتصادية في شبه جزيرة الملايو (شينّان Shennan 2000 ـ 6) . وربما أعيد إدخال العود العربي مرة ثانية ، الدخول الثاني للقنبوس إلىٰ عالم الملايو ، لـٰكنه هـٰذه المرة من مناطق أخرىٰ من الشرق الأوسط ، ويمكننا أن نجادل بأن شعبية العود (القنبوس الحضرمي) تفضل بكثير القنبوس الملايوي المبطن بالجلد الذي ظهر في القرن التاسع عشر أو بداية القرن العشرين في شبه جزيرة ماليزيا[1] . في بداية القرن العشرين استبدلت مجموعة الغزال السارانقي الهندي بقنبوس الملايو ، ثم في وقت لاحق بالقنبوس الحضرمي وفي شبه جزيرة الملايو اليوم تم استبدال قنبوس الملايو بالقنبوس الحضرمي بشكل كامل تقريباً .

بما أن كلاً من قنبوس الملايو وقنبوس حضرموت ربما نشأ من نفس السلالة ، يبدو أنه لم تكن هناك ضرورة للتمييز بين هـٰذين النوعين من الآلات الموسيقية ، ولـٰكن القنبوس مصطلح نوعي استخدم من قبل الملايويين لتسمية هـٰذين النوعين في آن واحد وكأنهما وجهان لعملة واحدة . وهناك حقيقة أخرىٰ تبين عدم الحاجة إلى التمييز بين هـٰذين النوعين وهي أنهما يستخدمان بشكل متبادل عند عزف الأنواع الموسيقية الملايوية مثل : الزفين ، الهمدولوك

(1). Inhabitants of Arab oriin can nowadays be found in all Southeast Asian countries, with the exception of Loas (Bajouned 1996). The vast majority, however, live in Indonesia, Malaysia and Singapore (Jonge and Kaptein eds. 2002). However, there are also Hadrami Arabs first, then Malays. It seems that the more recent migrant identify themselves more as Hadramis and less as Malays. Some Hadrami Arabs also prefer to identify themselves as Malays because of the privileges they get as Bumiputeras in Malaysia.

hamdolok ، والأصلي asli ، والإينانق inang ، والمصري والغزال . هٰذان النوعان من القنبوس توجد في ساراواك Sarawak ، وصابا Sabah في شرق ماليزيا ، وكذٰلك بروناي Brunei وغرب كاليمانتان Kalimantan بورنيو (Borneo) في إندونيسيا .





صحن 8 صورة قمبوس الملايو (بروناي) صحن 9 قمبوس موجود في المتحف الوطني الفرنسي

خلاصة

يعتقد بعض الملايويين اعتقاداً قوياً أن قنبوس الملايو من أصل ملايوي ، في مقابل القنبوس الحضرمي الذي يعترفون بأنه أتىٰ من الشرق الأوسط . بيد أن الحجج التي يقيمونها حول الأصل الملايوي لقنبوس الملايو غير مقنعة ، وغير حاسمة بسبب أنه لم توجد أنواع بدائية للعود الملايوي في علام الملايو . الأمثلة الوحيدة للقنبوس الملايوي والتي تعتبر مندمجة على العود العربي هي

تلك التي توجد في بروناي كما يبين (صحن رقم 8 ص 170) ، وهي ذات بطن خشبية ، وظهر مقوس ، وفجوات مستديرة للصوت . تم العثور علىٰ آلة من ذٰلك النوع في سولاوازي Sulawesi لٰكنها لها ستة أوتار مضعفة ، يجد القارئ نموذجاً لذٰلك النوع في صحن رقم (9) ص 170 ، وهو نوع موجود في المتحف الفرنسي(1) .

إن الأدلة علىٰ إسهامات المسلمين من بلاد فارس ، والبلاد العربية ، هي حقيقية ملموسة لا تدع مجالاً للشك فيما يتعلق بانتقال الأنواع الموسيقية من طراز العود الحضرمي الفارسي إلىٰ أرخبيل الملايو . إن استخدام مصطلحات مثل حضرموت ، واليمن ، وقنبوس ، وزفين ، وشرح ، وسمر ، ومرواس ، وعرب ، وحجاز ، يعتبر قبولاً بيناً للتأثير الحضرمي وانتقال آلات العود الموسيقية من مناطق اليمن وليس من فارس(2) .

مع أسلمة أرخبيل الملايو في القرن الخامس عشر أسس كثير من التجار المسلمين العرب علاقات تجارية متينة مع تلك المناطق . إلا أنني لم أمر علىٰ كلمة (كنبوس) في أي نص ابتدائي (أساسي) ، رغم أن البرباط تم استخدامه عدة مرات لوصف العود الفارسي . كما أنه يوجد دليل تاريخي قاطع على التواجد الفارسي وتأثيراته في عالم الملايو . علىٰ أية حال سواء تم ذٰلك بشكل مباشر أو غير مباشر فإن التأثير الفارسي على الثقافة الملايوية كان قوياً

(1). Interview on Hadrami culture and music was conducted with as influential Hadrami community elder, Syed Ali Alattas from Johor Bahru on the 27 June 2000. However, it has also used by Christian Arabs in the Middle East.

(2). This view about the populatiry of 'ud replacing the Gambus Melayu in the late 19th century is also shared by most Melay music scholars. The late Pak Fadzil Ahmad, a distinguished perfomer attached to the ministry of culture, claims that the 'ud became more popular in around 897 in Johor, replacing the importance of Gambus Melayu. Although some Malaymusician disagrec and mention that the 'ud was only introduced in the 1950's.

خصوصاً في المحاكم الملكية والملايوية . وعليه فإن الجدل علىٰ أن العود الفارسي دخل العالم الملايو لا يمكن استبعاده [1] .

الجدل الذي أضعه هنا يشير إلىٰ أن كلا النوعين من القنبوس كانا قد مرا بمرحلة تطوير قبل أن تدخلا أرخبيل الملايو . كما أننا لا نجد دليلاً علىٰ وجود أنواع مشابهة أو بدائية لأنواع العود تشير إلىٰ أن القنبوس أصله ملايوي (منشؤه هناك) [2] لعل القنبوس تطور في عالم الملايو عبر عدة قرون . غير أن الشبه الملفت للنظر للكنبوس أو البرباط يؤيد نظرية أنه كان آلة مستوردة وليست وطنية أو محلية المنشأ بالنسبة لعالم الملايو ، ويا للعجب فهي الآن خضعت للتعديل والتبني . الصحن 10 يبين صورة الكنبوس اليمني [3] . في ضوء ما تقدم من حجج فأنا علىٰ قناعة من أن قنبوس حضرموت (القنبوس الحضرمي) وصل إلىٰ عالم الملايو في وقت متأخر ، لأن العود دخل في اليمن في القرن التاسع عشر وليس قبل ذٰلك [4] . يقترح بحثي أن الآلات الموسيقية من نوع قنبوس الملايو كانت هي الأولىٰ في الوصول ، ويمكن أن تكون الأنواع التي لها شكل كمثرىٰ ،

---

(1). Photograph courtesy of Toni Ferghali.

(2). I am greatful tp Lucie Rault at Musee de I'Homme (France) who made all the nessesary arrangements for me to make a detailed study of the instrument. This instrument was labled as "Gambusu" from Sulawesi, in Indonesia.

(3). See Poche (1984) and Kunst (1952/1994).

(4). Mohd. Taib Osman mentions the Persian influence on the culture of the Malays has been particularly strong especially on the Malay royal court. Malay court ceremonie, the title "Shah" for the sultans or rulers, literature and ideas on statecraft and kingship, the literary style of court literature, and religious literature of Shi'ite tradition, all bear indelible marks of Persian influence (1988:267). Also refer to G.E. Marrison, "Persian influence on Malay life", Journal of the Malayan Branch of the royal Asiatic socity, XXVIII (1955:80). G.W.J Drewes comments that the Persian influence seems to exist alongside the Arabian influence in the Malay Archipelago in an article "New Light on the Coming of Islam to Indonesia" (1985:7 _ 9).

والتي لها بطن من الجلد قد انتقلت من قبل آخرين وليس فقط من قبل عرب حضرموت [1][2][3].

---

(1). The musician and scholar I spoke to in Indonesia (S. Berrain), Malaysia (Professor Mohd. Anis) and Brunei (Haji Nayan bin Apong) seems to agree that the Gambus Melayu originated from alam melayu (Malay world).

(2). I am indebted to Dr. Nizar Ghanem and Dr. Jean Lambert fot the use of this photograph.

(3). The astonishing fact was confirmed to me in a letter by Dr. Jean Lambert on 27 December 1999, Dr. Lambert is an authority on the music of Yemen. His work on the Qanbus and ʿud from Yemen discussed in La medicine de lame. Le chant de sana dans la societe Yemenite Nanterre, Societe ethnoligie, 1997.

المراجع :

1 _ Ahmad, I. Sharon, S and Yasmin, H. (Comp.) (1985). Reading on Islam in southeast Asia. Singapore: Institute of southeast Asia studies.

2 _ Alattas, S.F. (1985). Notes on varioustheories regarding the Islamization of the Malay archipelago. Muslim world, 75 (3 _ 4) 162 _ 175.

3 _ Alattas, S.F. (1997). Hadramaut and the Hadrmi diaspora: problems in theoretical history, in U. Freitag & W.G. Clarence-Smith (Eds.), Hadramaut and the Hadrami diaspora: c1750 to c1967 (pp.19 _ 34). Leiden: E.J. Brill.

4 _ Aldo, R. (2002). The travels of Marco Polo. New Delhi: Rupa and Co. (Reprint).

5 _ Andaya, B.W. & Andaya L.Y. (1982). A history of Malaysia. London: Macmillan press Ltd.

6 _ Bachmann, W. (1969) The Origins of bowing. London: Oxford university press.

7 _ Baines, A. (1992). The Oxford companion to musical instruments. Oxford: Oxford university press.
Call no.: RART 784.1903 BAI

8 _ Beg, M.A.J. (1982). Persian and Turkish loan-words in Malay. Kuala Lampur: University Kebangsaan Malaysia.
Call no.: R 499.2302449155 BEG

9 _ Bouterse, C. (1979). Reconstructing the medieval Arabi lute: A reconsideration of farmer's 'structure of Arabian and Persian lute'. The Galpin society Journal, 32, 2 _ 76.

10 _ Brown, C.C. (1970), Sejarah Melayu: Malay annals trans. Jounal of royal Asiatic society (Malayan Branch), 25 (2 _ 3), (Reprinted).

11 _ Capwell, C. (1995), contemporary manifestation of Yemeni-Drieved song and dance in Indonesia. Year book for traditional Music, 27, 76 _ 89.

12 _ Cheah, B.K. (Comp), Abdul Rahman, H.I. (Trans) (1998). Sejarah Melayu = The Malay annals. Kuala Lampur: Malaysian Branch of the royal Asiatic Society.
Call no.: R Malay 959.5 SEJ

13 - Coope, A.E. (1991) Malay-English, English-Malay Dictionary (Revised Ed.) Malaysia: Macmillan publication.

14 - Cortesao, A. (Ed.) (1990) The suma oriental of tome pires: An account of the east, from the red sea to Japan, written in Malacca and India in 1512 - 1515 (Vol 1 and 2).
New Delhi: Asian Educational Services.

15 - De Jonge, H. & Kaptien, N. (Eds.). (2002). Transcending borders: Arabs, Politics, Trade and Islam in southeast Asia. Leiden: KITLV Press.
Call no.: RSING 305.9827059 TRA

16 - Farmer, H.G. (1931a). the origin of the Arabian lute and Rebec. Journal of the roya Asiatic society, 91 - 107.

17 - Farmer, H.G. (1931b) Meccan musical instruments. In H.G. Farmer, studies in priental musical instruments (first series) (pp.71 - 87), London: Harold Reeves.

18 - Farmer, H.G. (1967). A history of Arabian Music. London: Luzac and Co Ltd.

19 - Fatimi, S.Q. Godon. G. (Ed.) (1963). Islam comes to Malaysia. Singapore: Malaysian socieological research institute.
Call no.: R CLOS 297 FAT

20 - Gibb, H.A.R. (1999) The travels of ibn Battuta A.D. 1325 - 1354. New Delhi: Munshiram Manoh.

21 - Heuken, A. (2002) Be my witness to the end of the earth! Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka.

22 - Hilarian, L.F. (2003) Decomuntacion y raster historico del laud malayo (gambus). Desacatos Revista de Antroplogia social 12 expresions y sondos de los pueblos (Mexico), 78 - 92.

23 - Hilarian, L.F. (2005) the structure and development of the gambus (Malay-Lutes). The Galpin society Journal, 58, 66 - 82; 215 - 216.

24 - Hilarian, L.F. (In-print) Is Kompang compatible with Islamic practices of the Malay Muslim society ? Berlin conference papers, the publishing house munster, Munster M & V Wissenchsaft, Germany.

25 - Hornbostel, E.M. von & Sachs, C. (1961). Classification of musical instruments. (A. Baines and K. Wachsmann, Trans.) Galpin society journal, 14, 3 - 39.

26 - Hourani, G. (1994). Arab seafaring. US: Princeton university press.

27 - Kunst, J. (1994). Indonesian music and dance: traditional music and its interaction with thc west. Amsterdam: Royal tropical institute.
Call no.: RSEA 780.9598 KUN

28 - Lambert, J. (1997). La medicine de l'ame: Le chant de Sanaa dans la societe Yemenite. Paris: France: Societe d'ethnolohgie.

29 - McAmis, R.D. (2002). Malay Muslims the history and challenge of resurgent Islam in southeast Asia. Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans Pub.
Call no.: RSEA 297.095951 MAC

30 - Majul, A.C. (1973). Muslim in the Philippines. Diliman, Quezon city: university of Philippines press.

31 - Marcuse, S. (1975). A survey of musical instruments. Great Britain: David and Charles limited.

32 - Marrison, G.E. (1955). Persian influence on Malay life. Journal of the Malayan branchof the royal Asiatic society, 28, 80 - 81.

33 - Mohd Anis, M.N. (1993) Zapin: Folk dance of the malay world. Singapore: Oxford university press.
Call no.: RSEA 793.319595 MOH

34 - Mohd Taib, O. (Ed.) (1974). Traditional drama and music of southeast Asia: Kuala Lampu: Dewan Bahasa Dan Pustaka Kementerain Pelajaran.

35 - Mohd Taib, O. (1988). Bunga Rampai: Aspect of Malay culture. Kuala Lampur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerain Pendidikan.
Call no.: RSEA 301.209595 MOH

36 - Nik Mustapham N.M.S. (n.d.) Alat music tradisional dalam masyarakat, Melayu di Malaysia. Kuala Lampur: Kementerian Kebudayaan, Kesenian dan Pelancongan.
Call no.: 784.19595 MUS-[ART]

37 - Panum, H. Pulver, J. (e.d.) (1971). Stringed instruments of the middle ages. Londo: William Reeves.

38 - Picken L. (1955). The Origin of the short neck lute. Galpin society journal, 8, 32 - 42.

39 - Picken, L. (1975). Folk musical instruments of Turkey. Londo: Oxford university press.

40 - Poche, C. (1994). Musiques Du Monde Arabe, Ecoute et decouverte. Paris: France: Institute Du Monde Arabe.

41 - Roff, R.W. (2009). Studies on Islam and society in southeast Asia. Singapore: NUS Press.
Call no.: RSING 297.0959 ROF

42 - Sachs, C. (1913). Reallexikon der musikinstrumente. Berlin: Nachdruck der ausgabe.

43 - Sachs, C. (1940). The history of musical instruments. New York: W.W. Norton and company, Inc.

44 - Shennan, M. (2000). Out I the midday sun: The British in Malaya 1880 - 1960. London: John Murray.
Call no.: RART 959.500421 SHE

45 - Shiloah, A. (1979). Theory of music in Arabic writings c. 900 - 1900. Muchen: G. Henle Verlag

46 - Shiloah, A. (1995). Music in the world of Islam. Detroit: Wayne state university press.

47 - Stanley, S. (Ed.) (1980). VII Sumatra. In the new grove dictionary of music and musicians (Vol. 9), (pp.215 - 216), London: Macmillan.
Call no.: RART 780.3 NEW

48 - Stanly, S. (Ed.), (1980), The new grove dictionary of music and musician. London: Wshington, D.C.: Macmilian Publishers; Grove's dictionaries of music.
Call no.: RU RART 780.0 NEW

49 - Stanly, S. (Ed.) (1984). The new grove dictionary of music and musician instruments. London: Washigton, D.C.: Macmillan press; grove's dictionaries of music.
Call no.: RART 781.910321 NEW

50 - Stanly, S. (Ed.) (2001) The new grove dictionary of music and musicians: New York: London: Grove's Dictionaries; Macmillan.
Call no.: RART q780.3 NEW

51 - Talib, W.A. (1991). Introduction, In R.O. Winstedt, History of Malay literature. Kuala Lampur: Malaysian Branch of the royal Asiatic society publication.

52 - Tarling, N. (Ed.). (1992). The Cambridge history of southeast Asia (Vol. 1 & 2) Cambridge: Cmbridge university press.
Call no.: RSING 959 CAM (Vol. 1) / RSEA 959 CAM (Vol. 2)

53 - Van Leur, J.C. (1955). Indonesian trade and society. Bandong: Sumur, Bandung.

54 - Wolters O.W. (1982). History, Culture and region in southeast Asia prespectives. Singapore: Institute of south east Asian studies publication. Call no.: RSING 959 WOL

55 - Zeus, A.S. (1998), The Malayan connection, Ang pilipinas sa Dunia Melayu. Lunsod quezon: Palimbagan ng Lahi.

56 - Zonis, E. (1973. Classical Persian music. Cambridge, Massachusetts: Harvard university press.

قرية الأقليات في حياة الحضر : قضية العرب في جاكرتا

Yasmine Zaki Shahab ياسمين زكي شهاب

مصطلح القرية العربيَة يقصد بها المنطقة أو الموقع الذي يسكنه عدد هام من العرب يمثلون المجتمع ، بالرغم من أنهم من حيث العدد ليسوا أغلبية لأنهم ليسوا أكبر من أو مشابهين لمجاميع أقليات أخرىٰ في المنطقة . القرية العربية تكاد تكون غير معروفة في الوقت الراهن في جاكرتا اليوم ، رغم أنها كانت موجودة فعلاً قبل بضعة عقود . غير أن القرى العربية ما زالت موجودة في مينادو Menado ، وتيرنيت Ternate ، وبيكالونقان Bekalongan ، وقريسكي Greski ، وفليمبان Palembang (شهاب 1975 ، أحمد 1976 صبحي 1998) .

القرية العربية في جاكرتا مهمة وممتعة لكونها خضعت لتغيرات هامة من حيث الموقع والشكل والتركيبة الاجتماعية . إضافة إلى استخدام بيانات ومعلومات من خبرة الكاتبة ، تم الحصول أيضاً علىٰ بيانات عن طريق المقابلات ، والحكايات التي اعتبرت دقيقة ، لأنها قيلت باعتبارها قصص حياة المبحوثين أو آبائهم أو أجدادهم . كانت تلك الحكايات تروىٰ مراراً وتكراراً من قبل الآباء لأبنائهم ، أو من خلال تناول الحديث في إطار المجتمع العربي في لقاءات غير رسمية . إن تلك الحكايات كانت دائماً ممتعة ومهمة لأفراد المجتمع ، خصوصاً من ناحية محاولة فهم هويتهم ووجودهم كأفراد عشيرة أو أفراد في إطار مجموعة مترابطة . المعلومات التي يتلقونها لا تبين العلاقات الأسرية بين المجتمعات في جاكرتا فحسب ، بل في إطار المجتمع العربي علىٰ نطاق أوسع ، ذٰلك المجتمع الذي ينتشر مخترقاً تخوم إندونيسيا ، كأحد مظاهر التزاوج في هٰذا المجتمع (مارتن سلامة 2005) . يسعىٰ هٰذا البحث إلىٰ مناقشة ديموغرافية العرب في

جاكرتا ، وتاريخ الهجرة العربية إلىٰ جاكرتا ، والقرية العربية ، إضافة إلىٰ حياة ذٰلك المجتمع .

ديموغرافيا

أعداد العرب في جاكرتا أو إندونيسيا أمر يصعب تأكيده حتى الآن وذٰلك لعدم توفر بيانات ومصادر إحصائية يمكن الاعتماد عليها كمراجع[1] ، مقارنة بالصينيين في إندونيسيا الذين شملهم التعداد السكاني وحدد أعدادهم وصفاتهم (سوريا ديناتا Suryadinata 2003: 73 ـ 103) . التعداد السكاني الذي تم عام 2000 كان الأول من نوعه في إندونيسيا منذ 1930 من حيث احتواؤه علىٰ بيانات عن الأقليات . غياب السكان من أصول عربية أمر مثير ، لأنهم يختلفون كثيراً من حيث الشكل وغالباً ما يحتفظون بأسمائهم . ولٰكن لماذا لم يصنفوا كعرب في تعداد عام 2000 السكاني . هٰذا يعني الاعتراف بالعرب كمحليين من نواحٍ محلية وأجنبية . ويبين ذٰلك أيضاً أن أفراد المجتمع العربي لا يعدون أنفسهم غير إندونيسيين كما أن الآخرين أيضاً لا يصنفونهم على اعتبار أنهم غير إندونيسيين . بعبارة أخرىٰ ، على المستوى الوطني ، ذوي الأصول العربية في إندونيسيا اعتبروا أنفسهم مواطنين إندونيسيين ، وهٰكذا أيضاً اعتبرهم الآخرون .

البيانات الديموغرافية عن هٰذا المجتمع يمكن الحصول عليها جزءاً من أبحاث مصغرة (شهاب 1975 ، أحمد 1976) ، وذٰلك عند استخدام بيانات السجل المدني في أدنىٰ مستويات وأشكال الحكومة مثل : سجل تيتانقا Rukun Tetangga ، وسجل وارقا Rukun Warga ، وكيلوراهان Kelurahan . من الظواهر المشاهدة ظاهرة التزاوج الهام كثيرة الحصول بين ذوي الأصول الحضرمية

(1). Van den Berg (2005) conducted research amoung the Arabs from Aceh to Maluku in 884 and wa successful in providing census for each province.

والمواطنين في هٰذا المجتمع ، وهو اتجاه معاكس يجري خلافاً للخرافة التي تقول عكس ذٰلك . يبين البحث الذي قام به ترايدويانتي Tridiwiyanti (2009) عدة نتائج ؛ أولها : إن التزاوج المتبادل يحدث ليس فقط بين الشباب العرب والفتيات الإندونيسيات ، بل أيضاً بين شباب إندونيسيين وفتيات من أصول عربية .

ثانياً : إن زواج الإندونيسيين من فتيات من أصول عربية أكثر من زواج شباب العرب من إندونيسيات .

ثالثاً : هناك تغير في شكل ومستوى الزواجات المختلفة مع زيادة في الميل نحو زواج الفتيات من أصول عربية من شباب إندونيسيين .

تاريخ الهجرة

يمكن تعقب تاريخ الهجرة بالاستناد إلىٰ تاريخ حياة السيد أحمد بن محمد بن شهاب الذي جاء إلىٰ إندونيسيا من حضرموت في مستهل القرن التاسع عشر[1] . يعتبر نسله بشكل عام جزءاً من الجيل الثالث أو الرابع ، ويوجدون في منطقة جاكرتا وبأعداد أقل في جاوا أو خارجها من خلال التزاوج في إطار عشائر السادة آل باعلوي . كان الحبيب أحمد بن محمد بن شهاب تواقاً للذهاب إلىٰ جاوا[2] ، وغادر مسقط رأسه في سن مبكرة جداً ، ولعلمه أنه يوجد في التبحرات بالهند أغنياء من السادة آل العيدروس يوفرون مسكناً مؤقتاً للمهاجرين القادمين من حضرموت ، ولكون الشاب أحمد ينحدر من أسرة ثرية ، فقد أخذ معه مبالغ كافية من الدراهم ، ومما يؤسف له أن ما كان بحوزته من المال سرق إثر وصوله

---

(1). The Arab migration actually started in the seventh century (Hamka, 1981). Our interview, however, only goes back to the eighteenth century migration. The contemporary Arab community in Indonesia consists of descendants of the latter. Our research suggests that Ahmad bin Muhammad's life history is similar to the pattern of migration from Hadramaut at that time.

(2). Nearly 100% of Arabs in Indonesia are of Hadramaut origin (Frietag, 2005).

إلى الهند . ونظراً لما حدث كان عليه أن يبحث عن عمل في الهند ، ولم يكن ذلك بالأمر السهل . بعد عناء وجد لنفسه عملاً وبعد عدة سنوات تمكن من توفير المال الكافي ليواصل رحلته إلىٰ جاوا[1] . في جاوا تزوج نساء محليات من أصول عربية وإندونيسية . أما من خَلَّفهم من الأطفال من النساء المحليات فيعيشون الآن في جاوا وأماكن أخرىٰ في إندونيسيا ، ويعتبرون أجداداً وأسلافاً لبعض الأسر العلوية في تلك الأماكن[2] .

كان أحمد ناجحاً جداً في إندونيسيا ، وتملك مساحات كبيرة من الأراضي في أماكن عدة في جاكرتا . أحد أولاده اسمه علي ورث الأرض الواقعة في منتنق Menteng ، وتمكن من توسعتها حتىٰ سيكيني Cikini ، ودوندانقديا Dondangdia ، وتمكن من خلالها الحصول علىٰ لقب علي مينتنق . لقد عرف علي كداعية إسلامي ناضل ضد الاستعمار الهولندي . توفيت أمه وهو في السادسة من عمره ، ثم أرسله والده إلىٰ حضرموت ، تمشياً مع التقاليد العربية آنذاك ، حيث تعودوا إرسال أبنائهم إلىٰ حضرموت لتلقي علوم الدين وتعلم اللغة العربية ، ولتعلم دروس من الحياة القاسية وشغف العيش في الصحراء[3] . عاد علي إلىٰ إندونيسيا وهو في سن السابعة عشرة ، وبدأ يساعد والده في أعماله[4] .

---

(1). Migrant frm Hadramaut to Indonesia at that time had to stop over in India. They married and adopted aspects of the Indian lifestyle such as dress, food and language. They even married he local woman, this phenomenon probably gave rise to the theory by many Dutch scholars that Islam came from Gujarat.

(2). The ba-Alwi community recognizes two strata. Namely sengke or totok and peranakan. Sengke refer to migrants or those who were born in Indonesia but embrance the sengke lifestyle. Peranakan refers to those who were born in Indonesia and embrance a different lifestyle from the sengke.

(3). There is a joke amoung the Arabs in Indonesia about the senjke perception of the peranakan as cowardly.

(4). The tradition of sending sons to Hadramaut was terminated after Indonesian independence. However, this tradition was revived during the communist era due to conflicting ideologies. Beginning in the 1980s, this tradition was revived for educational purposes, to learn both Islam and Arabic (Shahab, 2005).

ويا للهول علي الذي لقب بعلي مينتنق في يوم من الأيام وملك أراضي شاسعة أصبح مفلساً ، وانتقل إلىٰ كيبون ديرك Kebon Dyerk إحدى القرى العربية في جاكرتا وظل فيها حتىٰ وافته المنية[1] .

القرى العربية في جاكرتا

يمكن تقسيم القرى العربية في جاكرتا إلىٰ مجموعتين رئيستين : المجموعة التي أتت في زمن الاستعمار الهولندي ، والمجموعة الثانية تضم القرى التي وجدت ونمت بعد الاستقلال . القرى العربية من المجموعة الأولىٰ تشمل : بيكوجان Pekojan ، وكروكوت Krukut ، وتانه أبانق Tanah Abang ، وبيتمبوران Petamburan ، وكامبونج ملايو Kanpung Melayu ، وباسار رومبوت Pasar Rumput ، وباسار مينقو Pasar Minggu .

أما المجموعة الثانية فقد ضمت كلاً من قرية راوابيلونق Rawabelong ، وكوندت Condet ، ومع أن تلك الأماكن سميت قرىً عربية ، إلا أن سكانها ليسوا من العرب فقط ، بل نجد أنها محاطة بالصينيين والإندونيسيين . القرى العربية الحديثة نسبياً تجدها الآن تنتشر ضمن مجموعات أخرىٰ من الأقليات[2] . القرى العربية القديمة قد اختفت وتحولت إلىٰ ما يعرف بالقرى الصينية . أما القرى العربية التي نشاهدها اليوم فهي قرىً ما زالت في مرحلة التكوين .

---

(1). Some of Ali bin Ahmad bin Shahab's sins have migrated to and permanently settled in Hadramaut.

(2). The majority are Betawi, the indigenous of Jakarta.



معظم أصحاب المحلات التجارية (الدكاكين) يرتدون اللباس العربي الإندونيسي المكون من الكوفية والسديرية













الصور الموجودة في الصفحة المتقدمة أخذت من قبل الباحثة :

- الأولىٰ أقصى اليسار أعلى الصفحة : عدد من الدكاكين في كوندت تستخدم الخط العربي والإندونيسي معاً .
- الثانية أقصى اليمين أعلى الصفحة : معظم الدكاكين تزين جدرانها صور الحبايب .
- الثالثة الوسطىٰ ناحية اليسار : مكتب خدمات مرتبط بالأمور العربية
- الرابعة الوسطىٰ ناحية اليمين : مكتب تشغيل الأيدي العاملة الأجنبية في الشرق الأوسط .
- الخامسة والسادسة أسفل الصفحة ناحيتي اليمين واليسار إحدى المقابر الشهيرة في جاكرتا يقبر فيها كثير من مشاهير العلماء ورجال الدين والحبايب . يرتادها الزوار في المناسبات الدينية ويتسبب ذٰلك في ازدحام مروري وفوضىٰ .

نشوء وتكوين القرية العربية في جاكرتا أثناء فترة الاستعمار جاء نتيجة للسياسة الاستعمارية الهولندية التي قضت بعدم السماح للعرب والصينيين

بالخروج من جاكرتا (بتافيا) دون ترخيص . (لوهاندا Lohanda 2005) . تم وضع تلك المجموعات في مناطق محددة لكي يمكن مراقبتهم والتحكم فيهم بيسر . وضع العرب في كروكوت وبيكوجان ، وتانه ابنق ، وجاتي بيتامبوران ، وباسارمينقو . في تلك الفترة كانت كروكوت ، وبيكوجان المنطقتين المركزيتين ، أما المناطق الأخرىٰ فقد كانت في ضواحي جاكرتا . إذا كانت القبائل مهيمنين علىٰ كروكوت ، فإن آل باعلوي كانوا مهيمنين علىٰ بيكوجان[1] . المجتمع العربي في كروكوت وبيكوجان كانت تربط أفراده صلات عائلية من خلال الميلاد والتزاوج . علاوة على المظهر الخارجي للبيوت الذي تميزت به القرى العربية فإن طراز التصميم والبناء يشبه منازل حضرموت . من العلامات المميزة للبيوت أن جدرانها عالية لأن النساء لا يسمح لهن بمشاهدة العالم الخارجي . ولكي يتم التواصل مع الجيران تم ربط الأبواب الخارجية ببعضها البعض . هٰذه الطريقة تسمح للنساء بالتفاعل مع بعضهن البعض دون مشاهدة العالم الخارجي . صلاتهن بالعالم الخارجي تقتصر على البائع المتجول فقط في حين أن الأحاديث النسوية تتم من خلال الأبواب الخلفية . بما أن الرجال لا يسمح لهم باستخدام الأبواب الخلفية فإن تلك الأبواب خاصة بعالم المرأة . أما السمة الظاهرة الأخرىٰ للقرية العربية فقد تمثلت في المسجد الكبير الذي يعتبر الآن أقدم مسجد في جاكرتا[2] . الميزة الأخرى التي كانت في القرية أنهم كانوا بائعي لحوم . أما غالبية الرجال فقد كانوا يرتدون ملابس شبيهة بملابس حضرموت والقجرات وهي عبارة عن صارون تعلوه سديرية . من عادات الرجال التجمع يوم الجمعة في منزل أحد كبار السن لتناول الكيبولي (أرز بالبهارات الحارة) كوجبة غداء . غير أنه لا بد

---

(1) .Gabail and ba-Alwi are strata among the Arab (Bujra, 1975). In literature they are also known as ba Alwi and Syech/Irsyadin (Mona, Leila, 2007).

(2). up tp 1970, there were a limited number of masques in Jakarta. It was only during the Soeharto era that mosques began to proliferate.

من القول إن تلك القرية لم تعد القرية العربية التي عرفناها . فكثير من صفاتها قد اختفت مع مرور الوقت .

صاحب تطور جاكرتا الهجرة من خارجها إضافة إلى الهجرة الداخلية ، كل ذٰلك تسبب في تغيرات في المناطق التي كان يقطنها العرب في القرية العربية . التغير الأول كان اختفاء القريتين العربيتين في كروكوت وبيكوجان من وسط مدينة جاكرتا . وإخراج سكانها العرب من قبل الصينيين ، ونزحوا إلىٰ مناطق كامبونق ميلايو وكوندت في شرق جاكرتا ، أما كروكوت وبيكوجان فقد تحولتا إلىٰ قرىً صينية . كما أن عرب تاناه آبانق وجالي بيتامبوران ، فقد انتقلوا مع تطور المدينة إلىٰ منطقة راوا بيلونق جنوب جاكرتا . كما أن المقبرة الموقوفة للسلالات العربية في تاناه آبانق ، قامت الحكومة المحلية بنقلها إلىٰ تاناه كوسير عام 1975 م . كانت تلك المقبرة رمزاً ومركزاً لتواصل السلالات العربية في جاكرتا ، خصوصاً في أوقات الزيارات . اختفاء تلك المقبرة من تاناه آبانق تسبب في نقل وسيلة التواصل بين أفراد المجتمع العربي في جاكرتا .

التغيير الآخر كان انهيار بتاوي وما واجهه بعض السكان المحليين في بعض القرى العربية التي تزايدت فيها الهيمنة للعرب المهاجرين بدرجة رئيسة من شرق جاوا وفليمبان في سومطرىٰ . حدث ذٰلك أغلبه في كوندت وراوابيلونق بدأ منذ تسعينيات عام 1990 م كان السبب وراء أخذ العرب من شرق جاوا إلىٰ كوندت هو تزايد إرسال العمال إلى الشرق الأوسط . غير أن وجود المهاجرين العرب غير أوجه كوندت من طبيعته البتاوية وأضفىٰ عليه لمسات ومذاق شرق أوسطي . هٰذه المؤشرات ما زالت في مراحلها الأولىٰ ، والنشاط العربي يتمثل في مكاتب تهتم بإرسال الأيدي العاملة إلى الشرق الأوسط ، مراكز طبية ذات صبغة عربية ، ومطاعم عربية ، ودكاكين ومعارض تبيع منتجات شرق أوسطية ويمتلكها أشخاص من أصول عربية ، هٰذا إضافة إلى الأنشطة الدينية التي

تنفذها مجموعة الحاوي ومقبرة الحاوي . ليس مستحيلاً أن تصبح كوندت في غضون عقود قليلة القرية العربية الجديدة في جاكرتا . إن وجود مجموعة الحاوي والمقبرة بما فيها من دعاة ووُعَّاظ مشهورين ومن أصول عربية قد أدىٰ دون شك إلىٰ زيادة النشاط العربي في تلك المنطقة .

المجتمع العربي في باسارمينقو هو المجتمع الوحيد الذي وجد منذ عهد الاستعمار الهولندي وما زال موجوداً حتى اللحظة ، إلا أن الناس لم يعودوا يعيشون في مجموعات كما كانوا في السابق . الوضع الحالي هو أن ذٰلك المجتمع ليس فقط محاطاً بأقليات محلية ، بل إن تلك الأقليات تعيش بين أوساط المجتمع العربي . أما من الناحية العددية فإن عدد السكان من ذوي الأصول العربية لم يعد رقماً مهماً كما كان في عهود سابقة ، لأن الكثير انتقلوا بسبب آثار النمو والتطور الذي تشهده المدينة . أسرة آل حداد هي الأسرة المهيمنة في باسارمينقو ، وفي باسار رومبوت وسط جاكرتا . الواقع أن هٰذين المجتمعين تربطهما علاقات قرابة وصلات قوية . لعل السبب الرئيس لاستمرار تواجد العرب في باسارمينقو هو وجود موقعين لوقف المقبرة ، هٰذان الموقعان يعتبران نقاط تجمع المجتمع العربي ، في جاكرتا خصوصاً عند تشييع الجنائز ، وأوقات الزيارة ، والمناسبات الدينية الإسلامية مثل الاحتفال بالمولد النبوي الشريف ، وعيدي الفطر والأضحىٰ ، وغيرها . يمكن اعتبار المقبرة تمثيلاً للقرية العربية المؤقتة دون حدود . قامت قناة الشيناتا التلفزيونية بتتبع التطور التاريخي لجاكرتا ، اختارت هٰذا الموقع محوراً لإحدىٰ حلقاتها عن القرية العربية في جاكرتا . لا يستطيع أفراد المجتمع الذين يعيشون الآن أن يحددوا متىٰ وصل أجدادهم وأسلافهم إلىٰ هٰذه المنطقة . أما من ناحية مظاهرهم الجسدية الخارجية فإنهم الآن لا يمكن أن نميزهم عن السكان المحليين . لٰكنهم مع ذٰلك لا زالوا يستخدمون أسماء أسرهم وما زالوا يشتركون في وعي وإدراك بأصولهم كمنتمين لآل باعلوي ، علاوة علىٰ

ذلك ما زالوا محتفظين ببعض العادات والتقاليد ، مثل موسيقا القنبوس والرقص والزفين ، كما أنهم يحافظون على صلة الأرحام واللقاءات العائلية والاجتماعات فيما بينهم . إن اختفاء القرى العربية في كروكوت ، وبيكوجان ، وتاتاه آبنق ، وبيتامبوران ، وباسارمينقو تزامن مع نشوء كوندت باعتبارها القرية العربية ، لذلك نجد أن مواقع تلك القرى العربية السابقة قد تقلصت وتلاشت حتى لم يبق منها إلا واحدة . إذا لم يكتب لكوندت أن تصبح القرية العربية ، فإن القرية العربية بالنسبة لتاريخ جاكرتا ستصبح خيطاً رفيعاً .

المراجع :

1 - Al Gadri, H. (1983). Dutch policy against Islam and Indonesians of Arab descent in Indonesia. Jakarta: LP3ES.

2 - Achmad, H. (1976). Masyarakat keturunan Arab di kota Pekalongan. Bandung: Skripsi Lembaga Kebudayaan, Universitas Padjadjaran.

3 - Bujra, A.S. (1971). The politics of stratification: A study of political change in South Arabian town. Oxford: Clarendon Press.

4 - De Jonge, H. (1997). Dutch colonial policy pertaining to Hadrami immigrants. In U. Frietag and W. Clarence-Smith (Eds.), Hadrami traders, scholar and statesmen in the Indian Ocean 1750s - 1970s (pp.264 - 280). Lieden: Brill.

5 - Frietag, U. and Clarence-Smith, W. (Eds.) (1997). Hadrami traders, scholar and statesmen in the Indean Ocean 1750s - 1976s. Lieden: Brill. Call no.: RSEA 304.809533 HAD

6 - Hamka (1981). Sejarah umat Islam di IV. Jakarta: Bulan Bintang.

7 - Leo, S. (2003). Indonesia's population: Ethnicity and religion in a changing political landscape. Singapore: Institute of South East Asian Studies.

8 - Leo, S. (ed.) (2004). Chinese Indonesians: State policy, monocultural and multiculture. Singapore: Cardiff: Eastern Universities Press; Marshall Cavendish; Drake.
Call no.: RSEA 305.89510598 CHI

9 - Lohanda, M. (2005), The Persian-En Wijkenstelsel: Dutch practice of restriction policy on the Chinese. Jurna Sejarah, pemikiran, rekonstruksi, persepsi, 12 (12), 59 - 76.

10 - Mona, L. (2007). Dialektika hubungan dan penyelesaian konflik pada

perkawinan antara budaya orang Sunda dan orang Arab. (Disertasi Doktor Ilma Komuniaksi Fakultas Ilmu Sosila dan iimu Politik Universitas Indonesia).

11 - Shahab, Y.Z. (1975). Masalah integrasi minoritas Arab di Jakarta. (Skripsi Sarjana Antropologi. Fakultas Sastra Universitas Indonesia).

12 - Shahab, Y.Z. (2005). Sistim kekerabatan sebagai katalisator peran ulama keturunan Arab di Jakarta. Antropologi Indonesia, 29 (2), 123 - 141.

13 - Salma, M. (2005). Indonesia Hadramis and the Hadramaut: An old diaspora and its new connection. Antropologi Indonesia, 29 (2), 107 - 114.

14 - Subchi, I. (1998). Masyarakat keturunan Arab di kota gresik: Studi tentang perubaha dan pelestarian kebudayaan. (Tesis Maguster antropologi Fakultas Ilmu social dan Ilmu Politik Universitas Indonesia).

15 - Tri Dewiyanti (2009). Perempuuan Arab Ba-Alwi di Jakarta dalam sistim perkawinan: Reproduksi dan resistensi kebudayaan. (Tesis Doktor Antropologi di Universitas Indonesia).

16 - Van den Berg (2005). Hadramaut dan koloni Arab di Indonesia. Jakarta: Indonesia Netherlands Cooperation in Islamic Studies (INIS).

الكتاب والباحثون المشاركون في هٰذا الكتاب

منىٰ أبازا Mona Abaza

ولدت في مصر ودرست في الجامعة الأمريكية في القاهرة . حصلت علىٰ درجة الماجستير من جامعة درهم في المملكة المتحدة . ومنحت درجة الدكتوراه في علم الاجتماع من جامعة بيلفلد ألمانيا . ترأست قسم علم الاجتماع والأنثروبولوجيا ، والدراسات المصرية في الجامعة الأمريكية بالقاهرة 2007 ـ 2009 م ، الآن (2010 م) في إجازة أكاديمية وأستاذ زائر في جامعة لوند بالسويد . صدر لها ما يأتي : التربية الإسلامية : المفاهيم والتبادل ، والطلبة الإندونيسيين في القاهرة (1994 م) ، وتغير صورة المرأة الريفية في مصر (الجامعة الأمريكية القاهرة ـ 1987 م) ، وحوارات الإسلام والمعرفة في ماليزيا ومصر ، وعوالم متغيرة (2002 م) ، وتغيير ثقافة المستهلك في مصر الحديثة . وإعادة التشكيل الحضري للقاهرة (2006 م) . كما نشرت عدة مقالات عن المرأة الريفية في مصر ، والإسلام المقارن في الشرق الأوسط وجنوب شرق آسيا . المواضيع التي تهتم بها : شبكات التواصل الإسلامية بين الشرق الأوسط وجنوب شرق آسيا ، والمجتمع الحضرمي في جنوب شرق آسيا ، وثقافة المستهلك . ومراكز (مولات) التسوق ، والشباب في مصر ، وعلم اجتماع المعرفة ، وقضايا النوع الاجتماعي ، وقضايا التنوير في الشرق الأوسط .

السيد فريد العطاس Syed Farid Alatas

رئيس قسم الدراسات الملايوية وأستاذ مشارك في علم الاجتماع في الجامعة الوطنية في سنغافورا . حصل على الدكتوراه من جامعة جون هوبكنز عام 1991 م . وعمل محاضراً في جامعة الملايا قسم دراسات جنوب شرق آسيا 1989 ـ 1991 م قبل تعيينه في سنغافورا . من كتبه المشهورة الديمقراطية والسلطوية : ونشوء دولة ما بعد مرحلة الاستعمار في إندونيسيا وماليزيا (1997 م) ، وشؤون بديلة في علم الاجتماع الآسيوي ، واستجابات لفلسفة

السياسة الوسطية الأوربية (2006 م) ، كما حرر كتاب حوار الأديان الآسيوي : تأملات في الدين والتربية والترابط الاجتماعي (2003 م) ، والأنثروبولوجيا الآسيوية . وتحرير مشترك مع بريمن وين آري (2005 م) . كما كتب عدة مقالات في العلوم الاجتماعية تغطي مجالات علم اجتماع الدين ، وإيديولوجيات البحث الإسلامي ، وحوار الأديان وحوار الحضارات ، والاقتصاد السياسي ونظرية علم الاجتماع إضافة إلىٰ ما صدر عنه في المجال الأكاديمي له نشاط كمفكر عام ، يلقي محاضرات لعدة فئات من الناس في مواضيع مثل الإسلام ، علاقات بين المعتقدات ، وقضايا اجتماعية .

كازوهيرو آراي Kazuhiro Arai

أستاذ محاضر في جامعة كيو اليابانية Keio ، حصل علىٰ درجة الدكتوراه في دراسات الشرق الأدنىٰ من جامعة متشجن ، عنوان الرسالة : العرب الذين جابوا المحيط الهندي ، وتاريخ أسرة العطاس في حضرموت وجنوب شرق آسيا 1600 _ 1960 م . مهتم بتاريخ الشبكات العربية في المحيط الهندي ، ويقوم بإجراء أبحاث في كل من حضرموت وجنوب شرق آسيا . من مشاريعه الحديثة رقمنة الوثائق الوطنية في حضرموت (تمويل شركة تويوتا) ، وأبحاث في إحياء وإنعاش الشبكات العربية عبر المحيط الهندي في مرحلة ما بعد التسعينيات .

أنطوني قرين Anthony Green

كاتب حر (غير مرتبط بجهة معينة) مركز على الكتابة للمال والأعمال والمنظمات والهيئات . حاصل علىٰ ماجستير في فلسفة التربية من جامعة لندن ، عمل مدرساً للغة الإنجليزية لمدة ثمانية عشر عاماً ، وكان رئيس قسم اللغة الإنجليزية في معهد رافلس . ألف ثلاثة كتب للمجلس الإسلامي في سنغافورا . أولها حول تنظيم الحج من سنغافورا . لديه اهتمام متواصل في تاريخ الشعوب ، البعد الإنساني للحجاج المنقولين بحراً من جنوب شرق آسيا .

لاري فرانسيس هيلاريين Larry Francis Hilarian

حالياً أستاذ مشارك في الموسيقا في جامعة نانيانق التكنولوجية في سنغافورا. حصل على البكالوريوس في الموسيقا من كلية دارتنقنون للفنون في إنجلترا. وحصل على درجة الماجستير من جامعة الملكة في بلفاس. يواصل تأهله في كلية كروبيدون، جامعة أكسفورد بروكس.

أما شهادة الدكتوراه فقد حصل عليها من كلية قولدسميث بجامعة لندن. لاري موسيقار، ومؤلف موسيقا ومعلم موسيقا، مهتم بأنواع آلة العود الشرقية، كما شارك في تأليف أربعة كتب مدرسية في الموسيقا. يبحث حالياً في الإيقاعات ذات الأطر.

إيريك هولمبرج Erik Holemberg

طالب دكتوراه في قسم التاريخ جامعة سنغافورا الوطنية، أطروحته بعنوان: مجتمع الوجاهة: التاريخ الاجتماعي لطبقة النخبة المتعددة الأصول في مستعمرة سنغافورا. اهتمامه الخاص ينصب في موضوع التاريخ الاجتماعي لسنغافورا 1819 ـ 1959 م وخاصة تعزيز فهم الماضي الاستعماري للعنصر غير الغربي للاستعمار والإمبريالية، وذلك من خلال استكشاف دور النخبة الآسيوية الثرية في مجتمع مستعمرة سنغافورا، وكذلك دورهم كأفراد أساسيين وشركاء في النظام الاستعماري والإمبراطوري. اهتماماته الأخرىٰ في إطار تاريخ سنغافورا الاجتماعي تشمل: الرقيق، وتجارة الرقيق، والتاريخ المهمل للطبقة العاملة الأوربية في سنغافورا، التي ضمت الجنود والبحارة الذين اختلفت تجربتهم عن النخبة الأوربية التي برزت وسادت في العديد من المجالات التاريخية في سنغافورا.

ليلىٰ إنجرامس Laila Ingrams

كاتبة وباحثة مستقلة، من إصداراتها: اليمن في النقوش: رسمة توضيحية لرحالة أجانب 1680 ـ 1903 (2006 م). « الهجرة الصومالية إلىٰ عدن من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين » في المجلد الخامس من سلسلة الدراسات الأفريقية والآسيوية (2006 م). وأثيوبيا في النقوش: كتالوج بالرسوم التوضيحية

للنقوش لرحالة أجانب 1681 ـ 1900 م (1988 م) ، وهٰذان المؤلفان بالاشتراك مع رتشارد بانخورست Richard Pankhurst . موضوع روابط أفريقية في الموسيقا اليمنية في كتاب : أصوات الهوية : الموسيقا الأفرو آسيوية (تحرير شيهان دي سيلفا جايا موريا ، وسيمار 2008 م) كما ساهمت في تحرير 16 مجلداً عن السجلات اليمنية 1798 ـ 1960 م (أجزاء مؤرشفة 1993 م) ، بالاشتراك مع دورين إنجرامس (والدتها) . كما كانت ليلىٰ نشطة في تنظيم عدة برامج عن اليمن وحضرموت . إضافة إلىٰ ذٰلك نظمت معرض « اليمن في دائرة الضوء » ، وهو معرض عن الرحالة نُظّم في عدة جامعات بريطانية بين 1989 ـ 1993 م . عام 2007 م نظمت المهرجان الأول للفيلم اليمني أقيم في جامعة لندن ، كلية الدراسات الأفريقية الآسيوية . مؤخراً احتفل المجلس البريطاني بعيده الـ75 بافتتاح معرضه الريادي لتلك السنة : أيام في حضرموت : الأوربيون الأوائل الذين اتخذوا من حضرموت موطناً لهم . عملت ليلىٰ مع المجلس البريطاني من أجل إقامة هٰذا المعرض التذكاري للصور التاريخية التي صورها هارولد ودورين إنجرامس ، التي سيقدمها المجلس البريطاني منحة لمتحف قصر السلطان الكثيري في مدينة سيئون بحضرموت ، وذٰلك بعد عرضها في المتحف الوطني بصنعاء في الفترة من ديسمبر 2009 إلىٰ يناير 2010 م .

هوب دي يونق Huub de Jonge

محاضر أول في الأنثروبولوجيا الاقتصادية في قسم الأنثروبولوجيا الثقافية ودراسات التنمية ، في جامعة رادباود في نيجميقن هولندا . قدم أطروحته عن التجارة والأسلمة في جزيرة ماديورا في إندونيسيا . تنصب اهتماماته في الاقتصاد ، والثقافة ، وأسلوب الحياة ، والهوية ، والتعهدات والأقليات . عام 1991 م شارك مع ويلي جانسين Willy Jansen في تحرير مجلد عن الحج الإسلامي . نشر عدة مقالات عن الحضارم في إندونيسيا . شارك أيضا مع نيكو كابتين Nico Kaptein في تحرير كتاب تجاوز الحدود : العرب ، السياسة ، والتجارة ، والإسلام في جنوب شرق آسيا (2002 م) . من إصداراته الحديثة

بالاشتراك مع فرانس هويسكن Frans Husken . العنف والقصاص : المعارضة والصراع في النظام الإندونيسي الجديد (2002 م) . و . . . . إلخ .

تيرين سيفيا Teren Sevea

طالب دكتوراه في جامعة كاليفورنيا ، لوس أنجلوس . اهتماماته البحثية تشمل أولياء المسلمين ، والأخوة الإسلامية في جنوب شرق آسيا القرن العشرين . محرر مشارك في كتاب الصلات الإسلامية : والمجتمعات المسلمة في جنوب وجنوب شرق آسيا (2009 م) ، ومحرر مشارك في مجلد بعنوان الحركات الصوفية في الإسلام المعاصر . كما نشر عدة مقالات حول الروابط الإصلاحية الإسلامية بين جنوب وجنوب شرق آسيا .

ياسمين زكي شهاب Yasmine Zaki Shihab

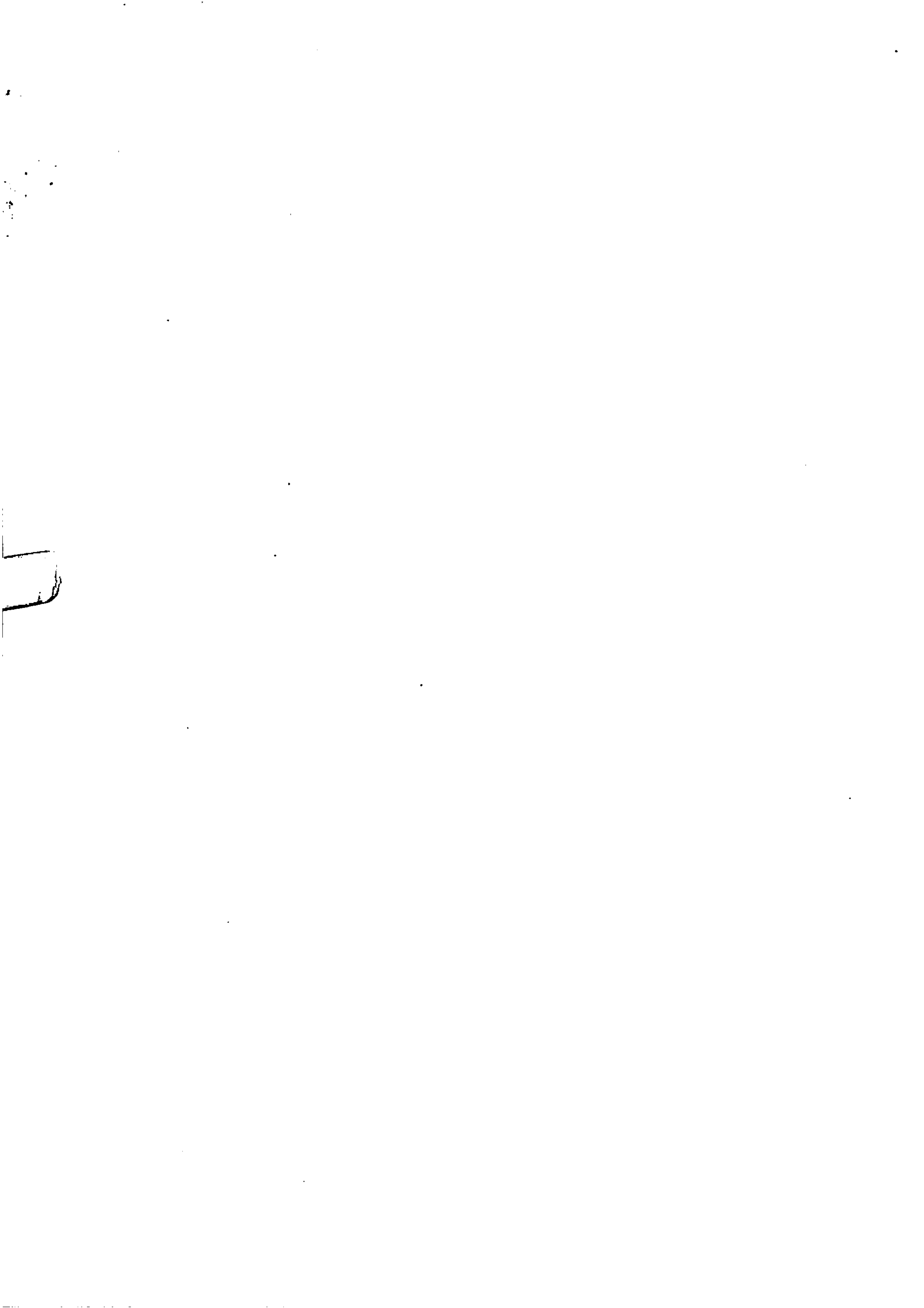
محاضرة في العلوم الاجتماعية والسياسية جامعة إندونيسيا عنوان أطروحة الدكتوراه « تقاليد الأقليات في بتاوي جاكرتا » . أما أطروحتها الثانية فعنوانها : مشكلة الاندماج بين الأقليات العربية في جاكرتا . تشمل اهتماماتها البحثية : الأقليات ، وتعدد الثقافات ، والهجرة . وهي خبيرة في شؤون البتاويين ، والسكان المحليين في جاكرتا .

باوشيب سلم Bouchaib Silm

باحث يعمل حالياً للإعداد لمعرض الرحلة الذي تنوي المكتبة الوطنية افتتاحه في إبريل 2010 م . قبل ذلك عمل باحثاً متخصصاً في الشرق الأوسط في كلية راجاراتنام للدراسات الدولية جامعة نانيانق التكنولوجية . أصدر كتابين حول تعليم اللغة العربية « المعين » كتاب التقويم العربي 2005 م . والقاموس البسيط قاموس عربي ـ إنجليزي ـ ملايوي (2001 م) . منشوراته الأخرى شملت سنغافورا بعيون عربية (2007 م) واتفاقية خليج سنغافورا للتجارة الحرة ، تقوية علاقات قديمة 19 فبراير 2008 م .

المحتويات

❋ ❋ ❋





المترجم :

د/ عبد الله عبد الرحمٰن الكاف

• دكتوراه في اللغويات التطبيقية Applied Linguistics من كلية الدارسات الإنجليزية والأمريكية جامعة إكستر Exeter U . بريطانيا (٢٠٠٠) .

• ماجستير (تربية مناهج وطرق تدريس اللغة الإنجليزية) جامعة Leeds U . بريطانيا .

• دبلوم عالي (لغويات ـ تربية) جامعة لانكستر Lancaster U . بريطانيا (١٩٨٤) .

• بكالوريوس آداب وتربية ، جامعة عدن (١٩٧٤) .

الخبرات العملية :

ـ مشرف أبحاث ورئيس قسم اللغة الإنجليزية ، مركز البحوث التربوية ، عدن (١٩٧٥ ـ ١٩٨٤) .

ـ محاضر قسم اللغة الإنجليزية ، كليات التربية ، جامعة عدن .

ـ مدير وطني لمشروع التربية السكانية ـ عدن ، مع وزارة التربية والتعليم ، واليونسكو ، وصندوق الأمم المتحدة للسكان (١٩٨٧ ـ ١٩٩٢) .

ـ أستاذ زائر ، جامعة السلطان قابوس ، سلطنة عمان (٢٠٠٤) .

ـ مدير لمركز الدراسات الإنجليزية والترجمة ، جامعة عدن (٢٠٠٧) .

ـ شارك في عدة دورات وورش عمل في أمريكا ، بريطانيا ، إندونيسيا ، الأردن ، اليمن .

ـ رئيس جامعة ابن خلدون (حتى الآن) .

صدرت له الكتب المترجمة التالية :

١ ـ الشتات الحضرمي .

٢ ـ تعدد الزوجات .

٣ ـ بدائل العقاب البدني .

٤ ـ تدريب أفراد الشرطة في مجال حقوق الأطفال وحمايتهم .

٥ ـ دليل تدريب في مجال نزع الألغام .

٦ ـ العنف ضد المرأة .

٧ ـ أطفال الشوارع .

٨ ـ الحضارم في المحيط الهندي : إسهامات في الاقتصاد والمجتمع والثقافة .

إضافة إلىٰ عدة مؤلفات في مجال مواد تدريس اللغة الإنجليزية .

توزيع

المكتبة الحضرمية

تريم ـ حضرموت ـ اليمن ـ ت : 777909919

Email: admin@tareemcenter.org

ISBN: 978 - 9933 - 502 - 12 - 6

